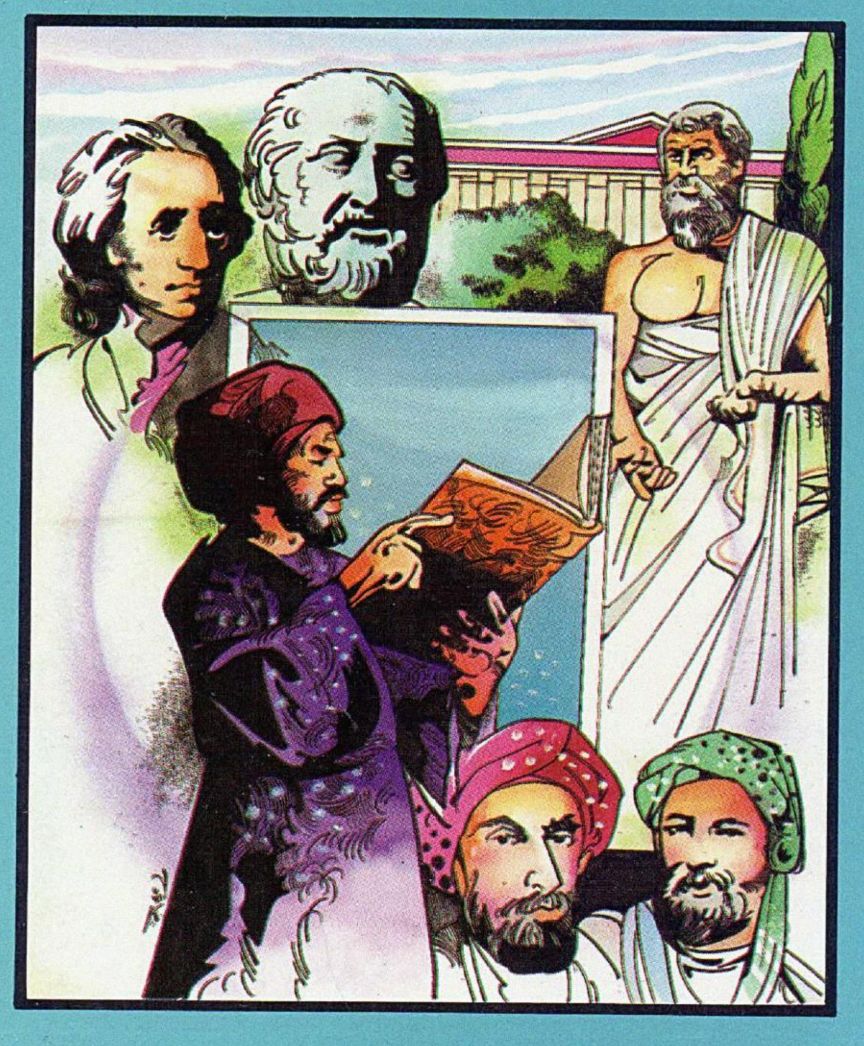
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

أرسطو

أستاذ فلاسفة اليونان



دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى

١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م

يطلب من: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣

أرسطو

أستاذ فلاسفة اليونان

تأليف

الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقـــدمة المؤلف

ما هي الفلسفة؟

الفلسفة Philosophy لفظ معرب عن اليونانية ويتألّف من مقطعين هما Philo - Sofia أي محبّة الحكمة. وقد اختلف المؤرّخون في نشأة هذا اللفظ هل هو من إبداع اليونانيين أم إنهم أفادوه من الحضارات المجاورة؟ وكذلك اختلفوا حول شخصية أول الفلاسفة رغم ما قيل وما عُرِفَ حتى الآن من أن طاليس هو أول حكماء اليونانيين وأول فيلسوف بالمعنى الفني للفظ عبر تاريخ الفلسفة كله. ذلك أن فكتور كوزان يرى أن الفلسفة قد بدأت بسقراط لا بطاليس. . . بينما يقال أن فيثاغورث كان أول الحكماء. صحيح أنه قال ذلك عن نفسه بأنه ليس حكيماً لأن الحكمة عنده لا ترد لغير الآلهة. لكن ذلك لم يمنع المؤرّخين من اعتباره أحد الحكماء في فجر الفلسفة البارزين والذي نشأت الفلسفة على يديه. ذلك أنه استخدم الحكمة بحسبانها البحث عن حقيقة الأشياء حيث قال: من الناس مَن يستعبدهم التماس المجد، ومنهم مَن يستذلّه طلب المال، ومنهم قلّة تستخفّ بكل

شيء وتُقبِل على البحث في طبيعة الأشياء، وأولئك هم الذين يسمّون أنفسهم مُحبّي الحكمة أي الفلاسفة.

ولو أردنا أن نحدّد هذا اللفظ «الفلسفة» ما معناه، لوجدنا أن ثمة استعمالات متعدّدة ومتميّزة له. وفي رأي «رســل» أن الفلسفة تتوسط بين اللاهوت والعلم: فهيَ تشبه عنده اللاهوت من حيث إنها مؤلّفة من تأملات في موضوعات لم تبلغ فيها بعد علم اليقين، لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند على الإرغام: سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد أو قوة الوحي. والعلم هو الذي يختصّ باليقين، أما اللاهوت - في رأي رسل - فيعتمد على صلابة الإيمان، ومجاله هو الجوانب التي تجاوز حدود المعرفة اليقينية. على أنك واجد بين اللاهوت والعلم «منطقة حرة» هي الفلسفة.

حيث نجد في هذه المنطقة جميع المسائل التي لا يستطيع العلم أن يُجيب عنها والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أيّ شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه، مثل هل العالم ينقسم إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك فما هو العقل. وما هي المادة؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوى خاصة به؟ أفي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة؟ أحقّاً هنالك في الطبيعة قوانين؟ أما أننا نؤمن بوجود القوانين في الطبيعة إرضاء

لرغباتنا الفطرية في النظام؟ تُرى هل يكون الإنسان قطعة من الكربون المَشوب مخلوطاً بماء يزحف عاجزاً على كوكب صغير غير ذي خطر؟ أم يكون الإنسان كما رآه هاملت؟ أم لعلّه مزيج من الجانبين معاً؟ هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضيع، أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف فما هو عناصره وكيف لنا أن نحياه؟ ألا بدّ للخير أن يكون خالداً لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير، أم الخير حقيق منّا بالسعي وراءه حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتوم؟ هل ثمة ما يجوز تسميته بالحكمة، أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلاّ حماقة تهذبت إلى الدرجة القصوى من التهذيب[1]؟

هذه هي الأسئلة التي تستأثر بها الفلسفة عن كل ما عداها من علوم أخرى. وبهذا فإن الفلسفة هي البحث الدائم عن الحقيقة من أجل بلوغها فحسب، إنها العلم في حدّ ذاته باعتباره غاية لا وسيلة. والفلسفة أيضاً على ضوء ما سبق تهتم بالكلّ لا بالجزء، بالعامّ لا بالخاصّ، فهي على سبيل المثال ـ لا تهتم بالفرد بقدر ما تهتم بالإنسان. إنها تهتم بالتصورات الكلية لا بالانطباعات الجزئية الفردية. كذلك يلاحظ أن الفلسفة تسعى إلى التفسير الكلّي للكون حيث تهدف إلى بيان العلل الحقيقية الثابتة

---

(١) رسل، ص ٤ ـ٥..

والكامنة خلف هذه الكثرة المشاهدة... ومن هنا كان موقف الفلسفة قديماً وموقفها الآن من العلوم حيث نجد الآن ما يسمى «فلسفة العلوم» حيث تسعى الفلسفة إلى بيان الأُسس التي يستند إليها كل علم من هذه العلوم، كما أنها تسعى أيضاً، من جهة أخرى، إلى التوحيد بين كافّة العلوم الجزئية وربطها في نظام كلّي شامل.

كتـــبه،

الدكتور ـ فاروق محمود عبد المعطي

جمهورية مصر ـ محافظة المنيا ـ سملوط

شارع الكرنك ـ بجوار مسجد الشريف

ارسطو

(٣٨٥/ ٣٨٤ ق.م)

١ - حياة أرسطو:

وُلد أرسطو عام ٣٨٥/٣٨٤ ق.م. في إستاجيرا، وهي مدينة صغيرة من مدن شبه جزيرة خالقيديا. وهي لا تزال تسمى حتى اليوم بما يقرب من اسمها القديم خالقيس، ومات في عمر الثانية والستين في مدينة خالقيس من جزيرة أيوبويا إحدى جزر بحر إيجة. وعلى هذا فإن أرسطو كان معاصراً لديموسثينيز الخطيب الأثيني الشهير، وشهد وقت رجولته الصراع السياسي والعربي الذي انتهى بتقلّد النظام الملكي في مقدونيا سلطة القوة السائدة في اليونان، كما شهدت أيامه الأخيرة حملات تلميذه الإسكندر الأكبر التي أطاحت بالإمبراطورية الفارسية وحملت الثقافة اليونانية حتى ضفاف نهر جمنا في الهند أحد فروع نهر الجانج، ولا بدّ من الانتباه إلى هذه الوقائع أثناء دراسة نظريات أرسطو في السياسة والدساتير، لأنها تسمح بتفسير قدر من ضيق النظرة عنده قد نستغربها عند رجل في مثل عظمته. كذلك فإن مما يلقي ضوءاً قوياً على أساس إحساس هذا الفيلسوف، وكان إحساساً قوياً بأن عقل البرابرة (أي غير اليونان) وطبعهم منحطّان

انحطاطاً طبيعياً بالقياس إلى عقل اليوناني وطبعه نقول إنه مما يلقي ضوءاً قوياً على مصدر هذا الإحساس أن نتذكّر أن أرسطو نشأ في إقليم من أقاليم الحدود اليونانية وكان غير اليوناني يُعامَل خلال الحياة اليومية معاملة أدنى من معاملة اليوناني ويمكن أن نقول إن التميّز بين اليوناني وغير اليوناني عنده كان يقابل ما يعنيه خط الحدود بين أصحاب اللون الأبيض وأصحاب اللون الأسود عند أمريكي من العصر الحديث يكون قد نشأ في إحدى ولايات الجنوب الأمريكي[١].

وهكذا فإننا حين ندهش لوجود نزعة «إقليمية» أو ريفية عنده (في مقابل المدينة الكبيرة) ولرضاه الواضح عن نموذج دولة المدينة الصغيرة التي تكتفي بنفسها والتي تحكمها حكومة أوليجاركية (أي حكومة الأقلية الممتازة) ويتوفّر لها نظام جيد للتربية حينما ندهش لهذا فإن علينا أن نتذكّر أن أرسطو نفسه نشأ في مدينة صغيرة مثل تلك التي يصف نموذجها مدينة لم يكن لها ماضٍ وليس لها مستقبل[٢].

وكانت مدن إقليم خالقيديا قد أُسّست لأول مرة وكما يدلّ على ذلك اسم شبه الجزيرة نفسه، كمستعمرات قامت بتأسيسها فيها مدينة خالقيس من جزيرة أيوبويا. كذلك كانت مدينة كورنشة من المدن النشِطة في إنشاء مستعمرات في تلك المنطقة. ثم خضع الإقليم تحت النفوذ الأثيني إبّان علوّ نجم الازدهار الأثيني

(١) الفلسفة اليونانية، الدكتور عزّت قرني.
(٢) المصدر السابق.

والسيطرة الأثينية خلال عصر بيريكليز، ثم عاد ليبتعد على نفوذ أثينا في السنوات الأخيرة من حروبها مع الملوك الأرشيداميين، ملوك إسبرطة وذلك نتيجة لعبقرية قائد وسياسي إسبرطي قدير هو براسيداس وقد حاولت مدن خالقيديا في أوائل القرن الرابع ق. م.، تكوين اتحاد بينها مستقل عن القوى الأخرى ولكنها فشلت في ذلك حيث منعتها إسبرطة ثم سقطت تلك المدن تحت سيطرة ملوك مقدونيا الذين أصبحوا القوة الصاعدة في سماء اليونان وحدث ذلك وأرسطو وليد صغير. وبعد ذلك بجيل من الزمن حاولت مدن خالقيديا أن تقوم باللعب بين فيليب ملك مقدونيا وبين أثينا ولكن لعبتها فشلت وانتهى الأمر بشبه الجزيرة أن ضمّت إلى المملكة المقدونية.

ومن المهم كذلك أن نتذكّر أن أرسطو كان ينتمي بحكم ميلاده إلى طائفة أتباع الإله إسقلبيسوس إله الطب والذين كانت مهنة الطب تتوارث فيهم من أب لابن وكان أبوه طبيب بلاط الملك أمينتاس الثالث ملك مقدونيا والذي استفاد من تعظيم الإسبرطيين لاتحاد مدن خالقيديا وهذه الصلة مع الطب تفسّر الاهتمام السائد بعلم الحياة عند أرسطو وتأثير هذا على فكره الفلسفي. كما أن بساطة عيش البلاط المقدوني تفسّر إلى حدٍّ كبير كراهية أرسطو الزائدة للأمراء والملوك ولحاشيتهم وهي كراهية عبّر عنها أرسطو أكثر من مرة.

وفي عام ٣٦٧ - ٣٦٦ ق. م. أرسل أرسطو وهو في سنّ الثامنة عشرة إلى أثينا ليتلقى تعليمه العالي في الفلسفة والعلم،

ودخل أكاديمية أفلاطون الشهيرة حيث بقي تلميذاً فيها وعضواً في جماعة أهل العلم التي التفّت حول أستاذهم أفلاطون وذلك حتى وفاة أفلاطون عام ٣٤٧ ـ ٣٤٦ ق.م[١].

ولمدة ثلاث سنوات تلت ذلك عاش أرسطو في منطقة آسيا الصغرى بصحبة صديقه وزميل دراسته هرمياس الذي أصبح بعد ذلك بفضل قدراته العالية ملكاً على مدينة أتارنيوس في منطقة أيوليس حيث ظل في منصبه مدافعاً عنه في كفاءة عظيمة ضدّ ملك الفرس. وقد تزوّج أرسطو من بيثياس ابنة أُخت هرمياس. ويبدو أنه كان زواجاً سعيداً ويُظهِر فحص كتابات أرسطو في علم الحياة في البحار أن معارفه في هذا الميدان كانت مفيدة بوجه خاص لشاطىء أيوليا وسواحل الجزر المحيطة. ويلقي هذا بعض الضوء على طبيعة نشاطات أرسطو خلال إقامته مع هرمياس، وقد يشير إلى أن أفلاطون كان قد انتبه إلى ميول عقل تلميذه الممتاز وإلى أن مساهمة أرسطو في الدراسات التي كانت تقوم بها الأكاديمية كان موضوعها علم الحياة، ومثل أرسطو في ذلك مثل أسبوسيبوس ابن أُخت أفلاطون وخليفته على رأس الأكاديمية. ونحن نعلم أيضاً أن أرسطو قام مع مجموعة من تلامذة أفلاطون بنشر مذكّراتهم عن محاضرة شهيرة كان قد ألقاها أستاذهم بعنوان «في

---

(١) ربما كان هناك مغزى في أن أرسطو دخل أكاديمية أفلاطون في السنة التي كان فيها أفلاطون غائباً عنها أثناء رحلته السياسية إلى سرقسطة وعلى هذا فإنه لم يتعرّف على المذهب الأفلاطوني لأول مرة من شفتي أفلاطون نفسه.

الخير» وربما فعلوا ذلك بعد وفاة أفلاطون بقليل[1].

وفي عام ٣٤٣ ق.م. قتل هرمياس بناءً على تحريض من الفرس فقام أرسطو بتكريم ذكراه بتأليف ترنيمة تسجل فضيلة صديقه التي كانت في رأي أرسطو تشبه فضائل الآلهة والتي كانت حياته مسرحاً لإبرازها. وبعد ذلك نرى أرسطو يعود إلى بلاط المملكة (مملكة مقدونيا) حيث يصبح معلّماً للأمير وليّ العهد الذي سيصبح من بعد الإسكندر الأكبر.

وكان في ذلك الوقت، أي عام ٣٤٣ ق.م.، صبيّاً في الثالثة عشرة من عمره. وبطبيعة الحال فإن خيال العصور التالية قد تأجّج أمام هذا الارتباط بين الفيلسوف العظيم والملك العظيم وقد أصبح الأول معلّماً للثاني، بل إننا لنجد الأسطورة المنتشرة عن تأثير أفكار أرسطو الفلسفية على الإسكندر معروضة منذ الوقت الذي كتب فيه المؤرّخ بلوتارخوس رسالة في «حياة الإسكندر». ومع كل هذا فإنه من المستبعد أن يكون تأثير أرسطو بذي أهمية في تكوين طبع الإسكندر فنحن نعلم كراهة أرسطو للنظام الملكي وما يستتبعه من ظواهر وهو معلوم مسطور ومكرّر على صفحات كثيرة في مؤلّفي أرسطو «الأخلاق» «السياسة» ولا شك أن نموذج أرسطو للدولة وهي دولة المدينة الصغيرة التي لا أطماع سياسية لها كانت ستبدو في نظر الملك فيليب أو ابنه الإسكندر الأكبر مجرد أثر عتيق من مخلّفات الماضي.

---

(١) الفلسفة اليونانية، الدكتور عزّت قرني.

ولدينا أثر واحد معاصر عن طبيعة العلاقة بين الأستاذ والتلميذ تلك هي جملة في خطاب أرسله معلّم الخطابة الخطيب إيزوقراط إلى الإسكندر حين كان شاباً وفيه يهنىء إيزوقراط الأمير تهنئة ماكرة لأنه يفضّل الخطابة التي هي فن الحديث إلى الجماعة بشكل مؤثّر مفيد، وإعراضه عن فن «تشقيق الكلام»، وتظهر قلة تعاطف أرسطو مع مطامع تلميذه من أن نظريات أرسطو السياسية وهي التي كان يتأمل بشأنها ويعدّ لها في نفس تلك السنوات التي كان الإسكندر فيها يقلب رأساً على عقب كل اتجاه الحضارة اليونانية بتأسيسه لإمبراطوريته التي شملت العالم المعروف. نقول إن هذه النظريات لا تشير أيّ إشارة إلى تغيّر خطير في التنظيم الاجتماعي له مثل هذه الخطورة ولو كان ما قاله أرسطو في نظرياته هو الصحيح المرشد للواقع إذن لما كان الإسكندر الأكبر قد وُجِد إطلاقاً، ولكانت دولة المدينة الصغيرة هي آخر ما يستقر عليه التطور السياسي عند اليونان.

وعلى هذا فإنه من المحتمل أن يكون اختيار أرسطو ليكون معلّماً للإسكندر وليّ العهد في وقت لم يكن قد ظهر فيه بعد أمام الناس باعتباره مفكّراً مستقلّاً راجعاً ليس إلى شُهرته الشخصية في المحل الأول بل إلى علاقات أُسرته مع البلاط الملكي، هذا بالإضافة إلى صفته كتلميذ لأفلاطون الذي كانت رحلاته إلى صقلية وتدخّله في شؤونها السياسية قد جعلت مدرسته الأكاديمية تشتهر بكونها المركز العلمي الذي يهتم بدراسة السياسة والتشريع. وقد يكون صحيحاً أن الإسكندر وجد بعض الوقت أبّان غزواته لكي يمدّ أستاذه السابق أرسطو ببعض العيّنات من

الحيوانات، ولكنه من اليقين بنفس الدرجة أن المُثُل العليا للرجلين وطباعهما كانت على خلاف لا يسمح بوجود تأثير وثيق من أحدهما على الآخر.

وبعد أن رجع الإسكندر فجأة إلى مقدونيا ليتولى عرشها إثر مقتل أبيه في عام ٣٣٦ ق.م.، لم يكن هناك إمكان لاستمرار أرسطو في وظيفته فرجع أرسطو إلى أثينا وانكبَّ على الدراسة العلمية الخالصة. وفي هذا الوقت الفاصل بالذات أصبحت رئاسة المدرسة الأكاديمية خالية بوفاة أسبوسيبوس شريك أرسطو القديم في دراسات علم الحياة، ومن الممكن أن يكون أرسطو قد أحسَّ بإحساس الإساءة حين تركته المدرسة وانتخبت رئيساً لها جديداً إكسينوقراطيس من خلقيدونيا، ومهما يكن الأمر ورغم أنه لا يبدو أن أرسطو وصل بعلاقاته مع الأكاديمية إلى درجة التدهور إلا أننا نراه يفتتح في عام ٣٣٥ ق.م. مدرسة منافسة لها في اللوقيوم وهو ملعب كان ملحقاً بمعبد الإله أبوللو لوقيوس وتبعه، وتبعه في مدرسته هذه عدد من أبرز أعضاء الأكاديمية. وقد استمدت المدرسة اسم «المشائية». من عادة أرسطو أن يلقي دروسه في «ممشى» الملعب أي الرّواق المغطى فيه. وطوال الأعوام الاثني عشر التالية انشغل أرسطو بتنظيم المدرسة لكي تكون مرفأ للتأمّل المتصل والبحث في كل ميادين الدراسة، بتأليف عدد عديد من المحاضرات في المسائل العلمية والفلسفية.

والفرق الرئيسي بين المدرسة الجديدة وبين الأكاديمية من حيث الاتجاه العامّ هو أنه بينما كانت الرياضيات هي محور اهتمام

الأفلاطونيين فإن أهم مشاركات اللوقيوم أو الليسيه في العلم يخصّ ميدان علم الحياة وميدان التاريخ.

وفي أُخريات حياة الإسكندر حدث تحوّل عنده عن معلّمه القديم فقد كان من حاشيته أحد أقرباء أرسطو واسمه كاليسثينيز وكان يقوم بعمل مؤرّخ حملات الإسكندر وأثار عليه إعراض الملك عنه بسبب اعتراضه على محاولات الإسكندر أن يفرض على رعاياه اليونان وضعاً لا يتفق مع الدستور (بإعلانه نفسه إليها) وأخذه لأسلوب بذخ الطغيان الشرقي. وكان هذا الاستقلال من جانب المؤرّخ مصدر هلاكه فقد اتّهم بالتحريض على مؤامرة لقتل الإسكندر بين غلمانه وشنقه، أو في رواية أخرى ألقي يه في السجن فمات فيه قبل أن يُحاكَم، ويقال إن الإسكندر اعتبر أرسطو مسؤولاً عن خيانة قريبه وأنه أخذ يفكر في الثأر من الفيلسوف، وإذا كان هذا صحيحاً فإن الذي منعه لحسن الحظ من ارتكاب مثل هذه الجريمة هو انشغاله بغزو الهند.

وعلى أثر موت الإسكندر في ٣٢٣ ق.م. قامت في أثينا حركة من الاضطراب، قصيرة الوقت ولكنها عنيفة ضدّ السيطرة المقدونية، وكان من الطبيعي أن يحسّ أرسطو أنه مُستهدَف في مثل هذا الظرف نظراً لصلاته مع المقدونيين ورغم قلّة تعاطفه مع أهداف فيليب والإسكندر. وقد قام الأثينيون باتهامه مثل سقراط بالجريمة الكبرى تهمة عدم احترام الآلهة وكان مبرر هذا الاتهام هو قصيدته التي كان كتبها عند موت هرمياس قبل ذلك بعشرين عاماً حيث رأوا أنها تحوي تأليهاً ممكناً لصديقه، ولكن هذا لم

يكن إلاّ تعلة لأنّ السبب الحقيقي كان سياسياً ويقوم في علاقته مع القائد المقدوني أنتيباتر. وحيث إن الحكم بالإدانة كان مؤكداً فإن الفيلسوف استبقه وخرج من أثينا مع تلامذته قاصداً خـالقيس المدينة الأُمّ لموطنه الأصلي إستاجيرا، وفي هذه المدينة توفي في السنة التالية (٣٢٢ ق.م.) عن عمر الثانية والستين أو الثـالثة والستين[١].

وملامح أرسطو التي تدلّنا عليها تماثيله النصفية والحفر الذي يصوّره ملامح رجل وسيم، ولكنها تدلّ على تهذيب وفطنة شديدة أكثر مما تدلّ على تفرّد وخروج عن المألوف، وهو انطباع يتّفق مع ما يمكن أن نخرج به من دراسة كتابـاته. وتكشف الحكايات التي تُحكى عنه عن طبع لطيف حنون ولا تشير إلى اعتداده بذاته الذي يظهر في أعماله. وتكشف وصيّته التي وصل إلينا نصّها عن نفس الصفات فيما تشير إليه من حياته العائلية السعيدة وعنايته الشديدة بمستقبل أطفاله وخَدَمه. وقـد تزوّج أرسطو مرتين الأولى من بيثياس، والثانية من سيدة تدعى هربيليس التي أنجبت له ابناً هو نيقوماخوس وبنتاً. وتشير الوصيّة إشارة خاصة إلى «طيبة» هربيليس وحُسْن معاملتها لزوجها، وقد ترك لها ميراثاً. كما أن حرارة مشاعره تجاه بثياس تظهر من طلبه أن توضع بقايا جثمانها في نفس المقبرة التي يثوي فيها هو. وتدلّ قائمة الخدم الذين يذكرهم أرسطو ويكافئهم على أنه كان يعيش حياة أيسر من حياة أفلاطون.

---

(١) الفلسفة اليونانية، الدكتور عزّت قرني.

٢ ـ مؤلّفات أرسطو:

إن ما يسمى أعمال أرسطو يثير مشكلة عجيبة ذلك أننا حين ننتقل من أفلاطون إلى تلميذه، يبدو لنا وكأننا ندخل إلى عالم مختلف. فكتابات أفلاطون على النحو السقراطي تعرض أسلوباً نثرياً لعلّه أجمل ما أنتجه الأدب (اليوناني والأوروبي)، ولا نجد في غير هذه المؤلّفات ما يجمع بين ما جمعت هي من صفات اجتمعت معاً، أناقـة في التعبير وروعة في الخيال ودقّة في المنطق وفطنة وحسّ بالفكاهة لا يقاوم القارىء رغبته في الإعجاب بهـا. أما طريقة أرسطو في الكتابة فإنها جافّة ورسمية وتمتلىء لغته بالتعبيرات الاصطلاحية ونادراً ما تستثير العواطف، كما أنها لا تهتم بمحسّنات الأسلوب وكثيراً ما تتحدّى أبسط قواعد الإنشاء، وما أعظم دهشتنا حين نجد كتّاب الحضارة اليونانية والرومانية من أمثال شيشرون يمتدحون أرسطو لبلاغته الغزيرة وأسلوبه الذهبي وهو أمر مُفتَقَد بجلاء في الكتابات الأرسطية التي وصلت إلى أيدينا، ولكن تفسير هذا التناقض بسيط رغم ذلك، لقد كان كل من أفلاطون وأرسطو في وقت واحد ممّن نسمّيهم نحن بالأساتذة والأدباء وكلٌ منهما كتب للجمهور الواسع، كما أعطى محاضرات لتلاميذ مختصّين. ولكن على حين أن محاضرات أفلاطون اختفت فإن كتبه هي التي وصلت إلينا، أما كتب أرسطو فإنها هي التي فقدت فقداناً شبه كامل بينما نمتلك اليوم كثيراً من محاضراته والكتب الأرسطية التي يمتدحها شيشرون لبلاغتها كانت محاورات فلسفية وهي النماذج التي احتذى شيشرون حذوها وهو يكتب مؤلفاته من ذلك النوع الأدبي. ولم يبقَ أيّ واحد منها وإن كانت

هناك فقرات متفرّقة احتفظ بها منها كتّاب متأخرون، ومن الواضح أن أعمال أرسطو التي بين أيدينا إنما هي مسوّدات لمحاضرات. وقام بنشرها من بعد موت أرسطو تلامذته. ويبدو هذا سواء من النظر إلى شكل تأليفها الخارجي أو بالنظر إلى مضمونها الداخلي. وفي إحدى الحالات وصلت إلينا صياغتان مختلفتان لنفس مجموعة المحاضرات. فالأخلاق، أو محاضرات في السلوك جاءت إلينا على شكل كتابين، الأول هو ما يسمى الأخلاق إلى نيقوماخوس وهو من صياغة ابن الفيلسوف نيقوماخوس وفيها كل خصائص المحاضرة التي تلقى شفاهاً، والثاني هو الذي وضعه تلميذ أرسطو الرياضي أوديموس ويسمى الأخلاق الأوديمية، وهو نقل للمحاضرات أقل تمسكاً بحرفية المحاضرات وأكثر سهولة في القراءة. وفي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر اكتشفنا في رمال مصر ما يبدو أنه كتاب من أسلوب أرسطو نفسه كان موجّهاً إلى الجمهور، هذه الرسالة أسلوب سهل متدفّق وغير متخصّص وهو يدلّ على أن أرسطو كان قادراً على الكتابة الجيدة الجميلة حينما يريد[1].

٣ ـ الإحساس والخبرة والفن والعلم والحكمة[2] عند أرسطو:

كل البشر يرغبون في المعرفة بطبعهم والذي يدلّ على هذا هو المتعة التي تُحدِثها الإحساسات، لأن الإحساسات بصرف

(١) انظر: الفلسفة اليونانية، الدكتور عزّت قرني، ص ١٢.
(٢) هذه هي درجات المعرفة والحكمة هي الفلسفة الأولى.

النظر عن فائدتها تُحدِث بذاتها لذّة فينا، وينطبق هذا في المحل الأول على الإحساسات البصرية. فالواقع أننا سواء كنّا بسبيل عمل شيء ما أو حتى حين لا تكون أمامنا أيّة أعمال نقوم بها فإننا نفضّل بصفة عامّة البصر على كل ما عداه. والعلّة في هذا التفضيل هي أن البصر، مقارناً بكل أدواتنا الحسيّة هو الذي يُكسِبنا معارف أكثر ويجعلنا نكتشف العدد العديد من الفروق بين الأشياء.

والحيوانات، بحسب الطبيعة قادرة على الإحساس، ولكن الإحساس عند بعضها لا يولّد الذاكرة بينما يولّدها عند بعضها الآخر. وهذا هو سبب كون هذه المجموعة الأخيرة أكثر ذكاءً وأكثر قدرة على التعليم في نفس الوقت من المجموعة غير القادرة على التذكّر. أما الكائنات التي تحوز الذكاء وحده ولكنها لا تحوز ملكة التعلّم فإنها تلك غير القادرة على سماع الأصوات مثل النمل وما يشابهه من حيوانات تقع في نفس الطائفة. وبالعكس فإن ملكة التعليم يحوزها الكائن الذي يكون قادراً على حُسْن السمع إلى جوار القدرة على التذكّر.

ومهما يكن الأمر فإن سائر الحيوانات عدا الإنسان تقتصر في حياتها على الصور البصرية وعلى الذكريات [الحسيّة] ولا تشارك إلا على نحو ضعيف في المعرفة التجريبية بينما يرتفع النوع الإنساني إلى مستوى الفن وإلى مستوى الحجج العقلية. والذاكرة هي أساس الخبرة عند الإنسان ذلك أن تجمّع عدّة ذكريات عن نفس الشيء يؤدّي في النهاية إلى تكوين خبرة وتبدو الخبرة من نفس طبيعة العلم والفن على التقريب ولكن مع هذا

الفـرق: إن العلم والفن يحصل عليهمـا الإنسـان من طـريق [بـواسطة] الخبـرة فكما يقـول يـولـوس [السفسـطائي تلميـذ جورجياس] عن الحسّ: فإن الخبرة هي التي أنشأت الفن، والافتقار إلى الخبرة لا يؤدّي إلى المصادفة ويتولّد الفن حين يبرز حكم كلّي واحد من عدد من المفاهيم التجريبية، بحيث يمكن تطبيق هذا الحكم الكلّي على كافّة الحالات المتشابهة. ذلك أن تكوين حكم [أو قضية] يقضي بأن دواءً ما قد شفى كإلياس الذي كان مريضاً بداء كذا ثم شفي سقراط، ثم غيرهما من الآخرين كلّ منهـم مأخوذاً على حِدة، فإن هذا يكون أمراً مردّه إلى الخبرة. أما الحكم بأن الدواء الفلاني قد شفا كل الأفـراد ذوي التكوين الفلاني والذين يدخلون في حدود طائفة محدّدة والمصابين بمرض كذا، وليكن مثلاً حالة المرض بالالتهابات أو بالمرارة أو بالعمى، فإن هذا يكون أمراً مردّه إلى الفن. بعد ذلك فإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية التطبيق فإنه لا يبدو أن الخبرة تختلف في شيء عن الفن بل إننا لنرى أن الرجال ذوي التجربة يصلون إلى نجاح يفوق نجاح أولئك الذين يحوزون الفكرة دون الخبرة. والعلّة في ذلك أن الخبرة هي معرفة بالجزئي، أما الفن فهو معرفة بالكلّي، أما التطبيق وكل إنتاج لشيء فإن موضوعه هو الجزئي فالذي يشفيه الطبيب المعالج ليس هو الإنسان الكلّي اللّهمّ إلاّ إن كان ذلك بالعرض، بل هو في الواقع كإلياس أو سقراط أو أيّ شخص محدّد مأخوذاً كفرد ولكنه هو أيضاً إنسان بالعرض [إذا نظرنا إلى الأمر من زاوية هذه الحالة المحدّدة وهي حالة العلاج] وعلى هذا فإذا حدث وكان لطبيب ما الفكرة دون الخبرة وكان يعرف الكلّي ولكنه

التعليم، وهذا هو سبب آخر لاعتقادنا أن الفن أقرب حقاً إلى العلم من الخبرة، حيث إن رجال الفن هم القادرون وليس غيرهم على التعليم. كذلك فإننا لا نعتبر في العادة أن أيّ إحساس من إحساساتنا هو حكمة على الرغم من أن الإحساسات هي التي تمدّنا بأوثق المعارف عن الأشياء الجزئية ولكن الإحساسات لا تدلنا على علّة أي شيء مثلاً علّة كون النار حارّة بل هي تقتصر على تقرير كونها حارّة.

لهذا كله كان من الحق أن أول مَن توصل إلى اكتشاف فنٍّ ما واستخرجه من مجموع الإحساسات المشتركة أثار عند الناس الإعجاب. وهذا الإعجاب لم يكن مصدره منفعة الاكتشافات الفنية وحسب بل والحكمة التي تدلّ عليها وتفوقه على الآخرين. ثم تعدّدت الفنون الجديدة واتجه بعضها نحو ضروريات الحياة، واتجه بعضها الآخر نحو الإمتاع، ونلاحظ أن مكتشفي هذا النوع الأخير من الفنون كانوا يُعتبرون في أعين الناس دائماً أكبر حكمة من الآخرين وذلك لأن معارفهم لم تكن متجهة ناحية المنفعة. وهذا يفسّر كيف أن كل الفنون المختلفة كانت قد تكوّنت بالفعل حين تمّ اكتشاف هذه العلوم التي لا تتّجه ناحية المتعة ولا ناحية ضروريات الحياة. وقد ولدت هذه العلوم في البلاد التي عرفت الفراغ. وهكذا كانت مصر موطن نشأة الفنون الرياضية لأن طبقة الكهنة المصريين كانت تتمتع بوقت فراغ كبير.

وقد سبق أن أشرنا في كتاب «الأخلاق»[1] إلى الفرق القائم

---

(١) وهو المسمى «الأخلاق» إلى نيقوماخوس.

بين الفن والعلم والتخصّصات الأخرى من ذات القبيل. أما هدف مناقشتنا الحاضرة فإنه بيان أن الجميع يستخدمون كلمة «حكمة» (Sophia) في العادة للدلالة على ما يتناول العلل الأولى والمبادىء الأولى. وهكذا وكما أشرنا منذ قليل يُقال في العادة إن رجل الخبرة أعلى من الرجل الذي يكون لديه إحساس ما وحسب، وإن رجل الفن أعلى من رجل الخبرة، وأن المهندس المعماري أعلى من العامل، وأن العلوم النظرية أعلى من العلوم العملية. وعلى هذا فإنه واضح من الآن أن «الحكمة» هي علم موضوعه علل معينة ومبادىء معينة.

٤ ـ طبيعة الفلسفة عند أرسطو:

وحيث إن هذا العلم هو موضوع بحثنا فإن ما ينبغي أن نفحصه هو ماهية العلل والمبادىء التي «الحكمة» هي علمها. وربما استطعنا إيضاح الإجابة على هذا السؤال إذا نظرنا فيما يقال في العادة من أقوال بشأن «الحكيم» ونحن نتصور أولاً أن «الحكيم» هو ذلك الذي يحوز المعرفة بكل الأشياء بقدر ما في الإمكان، أي بدون أن يكون لديه العلم بكل شيء مأخوذاً على حِدَة. ثم هو في نظرنا ثانياً ذلك القادر على معرفة الأشياء الصعبة والتي تكون عسيرة على المعرفة الإنسانية ومَن يفعل ذلك يقال إنه «حكيم». (وذلك لأن المعرفة الحسيّة مشتركة بين كل البشر فهي أمر سهل وهي لا شأن لها بالحكمة). كذلك فإن مَن يعرف العلل على نحو أكثر دقّة من الآخرين. ومَن يكون قادراً على تعليمها في كل لون من ألوان العلوم هذا وذاك يعتبران حكيمين أكثر من

غيرهما. وأيضاً فإن العلم الذي يختار لذاته من بين العلوم ومن أجل غرض المعرفة وحده. هذا العلم يعتبر في نظرنا أقرب في الحق إلى «الحكمة» من العلم الذي يختار من أجل نتائجه. أخيراً فإن العلم المسيطر هو في نظرنا أقرب إلى «الحكمة» من العلم الذي يكون خاضعاً له، ذلك أن الحكيم ليس هو الذي يتلقى القوانين بل هو الذي يصدرها، وليس هو الذي ينبغي أن يطيع الآخرين بل إن الأقلّ حكمة هو الذي ينبغي على العكس أن يطيع.

هذه هي طبيعة وعدد الأقوال التي تُقال في العادة على الحكمة وعلى الحكماء. والآن إذا نظرنا إلى الخصائص التي عدّدناها فإن تلك الخاصّة بمعرفة كل الأشياء تعود بالضرورة إلى ذلك الشخص الذي يكون حائزاً إلى أعلى درجة على العلم بالكليّات لأنه يكون على علم بوجهٍ ما بكل الحالات الجزئية التي تقع تحت الكلّي. كذلك فإن هذه المعارف أقصد أكثر المعارف كليّة وعمومية هي بصفة عامّة أصعب المعارف تحصيلاً عند البشر لأنها أكثر المعارف ابتعاداً عن الإدراكات الحسيّة. ويضاف إلى هذا أن أكثر العلوم دقّة هي العلوم التي تكون علوم مبادىء أكثر ما تكون لأن العلوم التي تقوم على مبادىء أكثر تجريداً هي علوم أدقّ من تلك التي تعتمد على مبادىء أكثر تعقيداً وتركيباً ومثال ذلك أن علم الحساب أدقّ من علم الهندسة ونقول أيضاً إن العلم يكون أكثر صلاحية للتعلّم بقدر تعمّقه في دراسة العلل لأن التعليم هو ذكر العلل في حالة كل شيء. كذلك فإن الإدراك والمعرفة من

أجل الإدراك والمعرفة هو الخاصّة الرئيسية للعلم الذي يكون موضوعه هو أعلى موضوعات المعرفة. ذلك أن مَن يفضّل المعرفة لأجل المعرفة سوف يختار في المحل الأول العلم بأعلى معاني الكلمة، والعلم بأعلى معاني كلمة «علم» هو الذي يكون موضوعه هو أعلى موضوعات المعرفة[1]. أما أعلى موضوعات المعرفة فإنها المبادىء الأولى والعلل الأولى، حيث إن كل شيء يصبح معروفاً بفضل المبادىء وابتداء من المبادىء وليس العكس هو الصحيح، أي أن تصبح المبادىء معروفة بفضل الأشياء الأخرى التي تعتمد عليها. أخيراً فإن العلم الرئيسي والذي هو أعلى من أيّ علم آخر يعتمد عليه هو العلم الذي يعرف من أجل أيّ غاية ينبغي أن يصنع كل شيء الغاية التي هي لكل شيء خيره والذي يعرف بصفة عامّة الخير المطلق في الطبيعة ككل.

كلّ هذه الاعتبارات توضح أن اسم «الحكمة» ينطبق على علم واحد ونفس العلم: فينبغي أن يكون علماً يتولى التأمل في موضوع المبادىء الأولى والعلل الأولى، لأن الخير أي الغاية هو واحد من العلل. أما أن هذا العلم ليس علماً تطبيقياً فإن هذا هو ما يشهد به أيضاً تاريخ أقدم الفلاسفة. فالواقع أن الاستعجاب والدهشة هو ما دفع المفكّرين الأوائل إلى القيام بالتأملات الفلسفية ولا يزال هو الدافع لها. وقد كان موضوع دهشة أولئك المفكّرين في بداية الأمر هو المسائل الصعبة التي واجهت أذهانهم أول ما واجهتها ثم تقدموا في بحوثهم شيئاً فشيئاً فمدّوا ميدان

---

(١) مبدأ موضوعية المعرفة عند أرسطو، قارن أفلاطون.

استكشافاتهم إلى مشكلات أكثر أهمية مثل ظواهر القمر وظواهر الشمس والنجوم وأخيراً نشأة العالم وتكوّنه[1]. وإدراك وجود مشكلة ما والاندهاش أمامها إنما يعني الوعي بأن المرء جاهل هو نفسه (ولهذا فإن حبّ الأساطير ذاتها هو من جانب ما حبّ للحكمة لأن الأسطورة هي مجموعة من الأعاجيب). وهكذا فإذا كان صحيحاً أن الفلاسفة الأوائل أقدموا على التفلسف من أجل التخلّص من الجهل فإنه يكون من الجليّ الواضح أنهم كانوا يجرون وراء المعرفة من أجل المعرفة وحدها وليس من أجل غاية نفعية. وما حدث بالفعل يقدّم الدليل على هذا، فلم يبدأ أحد في السعي في بحث من هذا النوع إلاّ حين تكون كل ضروريات حياته والأمور التي تخصّ رفاهيته وراحته قد وجدت إشباعها وتحقّقت. واستنتج مما سبق أنه من الظاهر أننا لا نبغي في بحثنا هذا أيّ منفعة خارج البحث ذاته. وكما أننا نطلق صفة «الحر» على الشخص الذي هو غاية ذاته ولا يوجد من أجل شخص غيره. كذلك فإن هذا العلم موضوع بحثنا هو العلم الوحيد الذي يكون تخصصاً حرّاً لأنه العلم الوحيد الذي هو غاية لذاته هو نفسه[2]، ولذلك فإنه من المشروع أن تعتبر حيازة هذا العلم أمراً يفوق الإنسان. إن الطبيعة الإنسانية لهي في الواقع ومن جوانب عدّة طبيعة مُستعبَدة وغير حرّة إلى درجة أن الإلّه وحده هو القادر على التمتّع بتلك الميزة كما يقول الشاعر سيمونيديز وأنه لا يجدر بالإنسان أن يقف عند حدّ البحث عن العلم الذي على قدر طاقته،

(١) يتحدّث أرسطو هنا عن الفلاسفة الملطيين ومَن تبعهم.
(٢) هنا موازاة بين موقف سياسي وموقف فلسفي.

وإذا كانت هناك بالتالي بعض الحقيقة فيما يقوله الشعراء، وإذا كان صحيحاً أن الآلهة تشعر بالغيرة فإن غيرتهم ستظهر هنا في هذا الميدان، وستكون النتيجة أن كل مَن سيتفوّق بين البشر في هذا النوع من المعرفة سيلقى نهاية بائسة. ولكن ليس من المقبول أن ننسب الغيرة إلى الآلهة (ولنقل كذلك مع المثل السائر: «إنما الشعراء كاذبون من كل قلوبهم»). كما أنه لا ينبغي أن نظن من جهة أخرى أن هناك علماً آخر يفوق في درجته وكرامته هذا العلم الذي نحن بصدده.

ذلك أن العلم الأكثر إلّهية هو العلم الأعلى من حيث الدرجة والمكانة، والعلم الذي نحن بصدده هو الوحيد الجدير بأن يكون أكثر العلوم إلّهية وذلك من جانبين: فالعلم الإلّهي هو في نفس الوقت العلم الذي يحوزه الإلّه أكثر من كل العلوم الأخرى، وهو أيضاً العلم الذي يدرس الأمور الإلّهية، والعلم الذي نحن بسبيل الحديث عنه هو الوحيد الذي تتوفر فيه هاتان السمَتان: فالرأي السائد يقول إن الإلّه علّة لكل الأشياء وأنه مبدأ هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإلّه وحده أو على الأقل الإلّه بصفة أساسية هو القادر على حيازة مثل هذا العلم. وهكذا فإذا كانت كل العلوم الأخرى أكثر ضرورة من هذا العلم إلّا أنه لا يوجد علم منها يفوقه من حيث الامتياز وعلوّ الدرجة. ومع ذلك فإن حيازة هذا العلم ينبغي بمعنى ما أن تجعلنا نصل في النهاية إلى حالة عقلية هي على الضدّ من الحالة التي نكون عليها عند بداية بحثنا، فقد سبق أن قلنا إن كل إنسان يبدأ بالاندهاش من كون الأشياء هي على ما هي عليه وهو ما نراه من مثال لعبة «القره جوز» حيث

تتحرك العرائس من ذاتها في نظر المتفرّجين الذين لم يدركوا بعد العلّة في حركتها، أو من مثال مدار الشمس، حيث إنه مما يتعجب له كل إنسان ألّا يكون من الممكن أن تُقاس كمية معينة عن طريق وحدتها الصغرى. والذي ينتهي إليه المرء في مثل هذه الحالات هو الاندهاش المضاد، أو كما يقول المثل إلى الاندهاش مما هو أفضل، وهو ما يحدث أيضاً في حالة الأمثلة التي تدوناها، فلن يدهش عالم الهندسة أكثر من دهشته من إمكان قياس.

وهكذا نكون قد أثبتنا طبيعة العلم الذي نحن بسبيل البحث عنه، وأثبتنا الغاية التي ينبغي أن يصل إليها بحثنا وكل بحث آخر.

٥ ـ تصنيف العلوم: المنهج العلمي:

الفلسفة كما فهمها أرسطو هي المجموع المنظّم لكافّة جوانب المعرفة المحرّرة من الغرض أي المعرفة التي نسعى للحصول عليها من أجل المتعة التي يجلبها محض الحصول عليها، وليس لأنها مجرد أداة للأهداف النفعية. والدافع الذي يقابل هذه المتعة هو دافع حبّ الاستطلاع أو التعصّب. ويرى أرسطو أن هذا الدافع فطري في الإنسان وإن لم يكن يظهر ظهوراً كاملاً إلّا حين تتقدّم الحضارة بحيث تصل إلى مرحلة تأمين ما يلزمها من حاجات الحياة المادية. وقد توجّه تطلّع الإنسان بطبيعة الأمر أول ما توجّه إلى الأعمال الرائعة البارزة في العالم الطبيعي، أي الكواكب وحركتها الدورية وتعاقب الفصول ورجوعها والرياح والرعد والبرق وما شابه ذلك. ولهذا السبب كانت البدايات الأولى

للفكر اليوناني موجّهة نحو مشكلات علم الفلك وعلم الظواهر الجوية (Meteorology) وحين تقدّم التفكير أخذ الإنسان يتأمل في الأشكال الهندسية وفي الأعداد وفي مشكلة إمكان الحصول على معرفة يقينية بوجه عامّ وفي طبيعة المبادىء المشتركة بين كافة فروع الدراسات وتلك التي يختصّ بها فرع دون فرع. وأخيراً أصبحت الفلسفة هي الدراسة المحرَّرة من الغرض والتي موضوعها كل جوانب الوجود أو الحقيقة، وحيث إن أرسطو كان يعتقد مثل هيجل من بعد أن مذهبه هو في خطوطه الرئيسية الكلمة الأخيرة في الفكر وأنه هو التعبير الكامل عن المبادىء التي استهدى بها السابقون ولكنهم لم ينبّهوا إليها وعياً حيث إن الأمر كان كذلك فإنه اعتقد أنه أصبح في مستطاعه هو تقديم تصنيفٍ نهائيٍّ لفروع العلوم يبيّن علاقاتها مع بعضها البعض والفروق التي تميّز كلّ منها عن الأخرى. تصنيفه هذا للعلوم هو ما نحن الآن بسبيل الحديث عنه.

٦ ـ تصنيف العلوم:

وعلينا في رأي أرسطو أن نبدأ بادىء ذي بدء بالفصل بين الفلسفة وبين منافسين لها قد تختلط بهما عند النظرة السطحية، وهما الجدل (Dialectic) والسفسطة (Sophistry). أما الجدل فهو فنّ البرهان الدقيق ابتداء من مقدمات معينة سواء كانت صحيحة أم فاسدة. ولهذا الفنّ استخداماته الخاصّة وسنتحدّث من بعد عن واحد منها ولكنه في ذاته لا يهتم بصدق مقدماتها أو صحتها فأنت في مقدورك أن تقيم البرهان جدلياً معتمداً على مقدمات تعتقد

أنت نفسك أنها خاطئة أو كاذبة ولكنك تقيم برهانك قصداً من أجل إظهار النتائج المتناقضة غير المقبولة (Absurd) التي تؤدّي إليها تلك المقدمات، كما أنك قد تقوم بالاستدلال ابتداء من التعريف من حيث إنه لا يزيد عن أن يكون إعلاناً عن المعنى الذي تقصد من الآن فصاعداً إلى استعماله لكلمة ما أو رمز ما[1]. ومَن يأخذ بمثل هذا الموقف يكون قابلاً بالتالي لإمكان وجود عدد من التعريفات لفئة ما بقدر ما يكون لها من خواص مختلفة.

أما في فلسفة مثل فلسفة أرسطو التي تعتبر أن التصنيف الحق لا ينبغي أن يقتصر على كونه مقبولاً من الوجهة الصورية، بل ينبغي عليه كذلك أن يكون مطابقاً لخطوط التمييز التي أقامتها الطبيعة بين نوع ونوع. في مثل هذه الفلسفة تصبح مهمة التصنيف في العلم صعبة أكثر وأكثر. فيجب على العلم ليس فقط أن يقدّم لنا تعريفاً ما للفئات التي يتناولها بالبحث، بل عليه أن يقدّم لنا التعريف (بألف لام التعريف) الذي هو تعريفها الوحيد الحق أي التعريف الذي يعكس بأمانة خطوط التمييز التي أقامتها الطبيعة بين تلك الفئات. وهذا هو السبب في أن الموقف الأرسطي يرى أن التعريف الحق ينبغي دوماً أن يكون بالجنس والفصل. فهو يحدّد إطار فئة ما بذكر الفئة الأوسع الأعلى منها من حيث التتالي الموضوعي، ثم يقوم بعد ذلك بتعداد أهم التمييزات العميقة التي بها ميزات الطبيعة ذاتها تلك الفئة عن الفئات الأخرى التي تنتمي

(١) وكل التعريفات الرياضية التي من هذا النوع تكون بالتالي تعريفات اسمية خالصة.

إلى الفئة الأوسع، وربما كان في الفكر الحديث الأخذ بنظرية التطور مما يعود بنا إلى هذا الموقف الأرسطي، ولكن العلم الحديث المعتمد على نظرية التطور يختلف عن الفلسفة الأرسطية في مسألة هي ذات أهمية قصوى. فهو يعتبر أن الاختلاف بين الأنواع ليس واقعة أوّلية من وقائع الطبيعة، وإنما هو نتاج لعملية طويلة تراكمت خلالها الاختلافات الضئيلة. ومع ذلك فإن العالم الذي تكون فيه عملية التطور قد قطعت شوطاً بعيداً سوف يعرض نفس الخصائص التي تعرضها الطبيعة، كما فهمها أرسطو. فلما كانت حلقات الربط المتوسطة بين الأنواع سرعان ما تتساقط لأنها لا تكون مهيئة للحفاظ على نفسها قدر تهيؤ الأطراف التي تقف بينها للقيام بذلك لهذا فإن العالم الذي يتكوّن يقترب شيئاً فشيئاً من نظام من الأنواع يتميز بوجود فواصل حادّة لا تعبّر بين أنواعه. وهكذا فإن التطور يكون متّجهاً أكثر وأكثر نحو الاستقرار النهائي على أنواع حقيقية تتميز بعدم وجود إمكان دائم لقيام سُلالات هجينة فيما بين بعضها والبعض.

ويسمح لنا هذا بالتمييز مرة أخرى بين التعريف الاسمي والتعريف الحقيقي أو الواقعي. ذلك أن التعريف الواقعي إذا نظرنا إليه من وجهة نظر تطورية سيكون ذلك التعريف الذي لا يكتفي بتحديد سِمات كافية للتمييز بين المجموعة المراد تعريفها والمجموعات الأخرى بل يقوم أيضاً باختيار السمات المناسبة التي تشير إلى خطّ التطور التاريخي التي استطاعت تلك المجموعة بالسير عليه أن تنجح في فصل نفسها عن المجموعات الأخرى النازلة مثلها من نفس المجموعة الأعلى. وسنعرف شيئاً أكثر مما

قلناه عن التعريف الواقعي حين نأتي إلى دراسة الفلسفة الأولى عند أرسطو.

ولنمرّ الآن سريعاً على بقية جوانب المنطق الصوري عند أرسطو فمما يرتبط أيضاً بنظريته في القضايا أن أرسطو يفرّق تفرقته المشهورة بين أنواع القضية الأربعة تبعاً لكمّ القضية (هل هي كلية أم جزئية) ولكيفها (هل هي موجبة أو سلبية) ويدرس علاقات التضاد والتناقص فيما بينها دراسة لا تزال إلى اليوم أساس تناول الموضوع في المؤلّفات المبسّطة في المنطق الصوري.

كذلك يتناول أرسطو في تفصيل واسع موضوعاً لم يعد يدخل اليوم عادة في كتب أوّليات المنطق وهو التمييز من حيث الجهة (Model Distinction) بين القضية الإشكالية (Problematic proposition) (أ قد يكون ب) والقضية الإثباتية (Assertory) (أ هو ب) والقضية الضرورية (أ ينبغي أن يكون ب). كما يتناول الطرائق التي يتمّ بها إيجاد نقيض هذه القضايا، ويرى أرسطو أن الجهة (Modality) هي مميّز صوري بين القضايا شأنها الكمّ والكيف لأنه يعتقد أن العرض والضرورة ليست وحسب على علاقة بحالة معرفتنا بل إنها تصوّر ملامح حقيقية وموضوعية لنظام الطبيعة ذاته.

وجدير بالذكر فيما يخصّ نظرية الاستدلال تعريف أرسطو للقياس أو الاستدلال (حرفيّاً باليونانية الحساب) في ألفاظه ذاتها. يقول: القياس هو قول إذا قبلت فيه أشياء معينة (وهي هنا المقدمات) فإن شيئاً آخر يختلف عمّا كان قد قبل ينتج بالضرورة.

وهذه العبارة الأخيرة تدلّ على أن أرسطو كان يَعي أن أهم ما في الاستدلال ليس أن تكون النتيجة جديدة بل أن تكون مبرهناً عليها، فقد تعرف النتيجة من قبل الاستدلال من حيث كونها واقعة، وإنما ما يفعله الاستدلال هو أن يربط بينها وبين بقية ما نعرف فهو يبيّن على هذا النحو لِمَ هي صادقة.

كذلك صاغ أرسطو المسلّمة التي ينبني عليها القياس ألا وهي إذا كان أ محمولاً كليّاً على ب، وكان ب محمولاً كليّاً على جـ، فإن أ يصبح محمولاً كلياً بالضرورة على جـ. ويمكن التعبير عن هذه الصيغة بلغة تداخل الفئات وبإعادة صياغتها لتلائم إدخال حالة أن يكون ب منفياً عن جـ فإنها تصبح كما يلي: كلّ ما يقال كليّاً سواء على شكل موجب أو سالب عن الفئة ب، فإنه يقال أيضاً على نفس النحو عن الفئة جـ إذا كانت تدخل جميعها في الفئة ب، وهذه هي مسلّمة المنطق في العصر الوسيط المسمّاة عن كل شيء وعن لا شيء (Deomniet nullo).

وينطبق هذا المبدأ مباشرة على قيامس الشكل الأول، ولهذا اعتبر أرسطو هذا الشكل أكمل أشكال الاستدلال وأكثرها طبيعية.

أما الشكلان الثاني والثالث فلا يمكن بيان انطباق هذه القاعدة عليهما إلّا عن طريق عملية الردّ (Reduction) أو التحويل إلى ما يقابلها في الشكل الأول، ولذلك فهما يسمّيان غير كاملين أو ناقصين حيث إنه لا تتوفر فيهما نفس قوة استخراج النتيجة على النحو الواضح الذي يتوفّر في الشكل الأول. وكذلك حيث إنه لا يمكن استخراج نتيجة كليّة موجبة منهما، هذا بينما هدف العلم

الدائم هو الوصول إلى هذه القضايا الكليّة الموجبة. هذا وقد قام أرسطو باستخراج جدول ضروب (Moods) الأشكال الثلاثة الأولى للقياس كما درس الطرائق التي يمكن بوسيلتها إحلال ضرب من الشكل الأول محل أحد الأشكال الناقصة وقام بهذا كله على نحوٍ يشابه في جوهره ما نجده الآن في كتب المنطق السارية. أما ما يسمى بالشكل الرابع فإن أرسطو لا يعترف به حيث إن ضروبه ما هي إلّا تقريرات غير طبيعية ومشوهة للشكل الأول.

٧ ـ الاســـــتقراء:

سوف نتحدّث عن استخدام منهج الاستقراء حسب فلسفة أرسطو تحت عنوان نظرية المعرفة. ومن الناحية الصورية فإنه يسمى طريقة الانتقال من الوقائع الفردية إلى الكلّيات. ويؤكد أرسطو على أن النتيجة لا تعتبر مبرهَناً عليها إلا إذا فحصت سائر الأفراد في الحالة التي تكون موضع استقراء وهو يقدّم كمثال الاستدلال التالي: «أ وب وجـ أنواع طويلة العمر من الحيوانات، وأ وب وجـ هي الأنواع الوحيدة التي ليس في بطنها صفراء، إذن كل الحيوانات التي لا صفراء لها طويلة العمر، وهذا هو الاستقراء عن طريق التعداد البسيط والذي استنكره فرانسيس بيكون على أساس أنه يمكن الهجوم عليه بظهور حالة واحدة معارضة، أي على سبيل المثال حالة حيوان لا صفراء له ولكنه مع ذلك طويل العمر، وأرسطو يَعِي تماماً أن استقراءه لا يثبت النتيجة إلّا إذا دخلت كل الحالات تحت الفحص، والواقع وكما يظهر من المثال الذي قدّمه هو نفسه أن الاستقراء الذي يؤدّي إلى نتيجة يقينية لا

يبدأ من الوقائع الفردية على الإطلاق. إنما هو منهج للتدليل على أن ما ثبتت صحته عن كل الفئات الفرعية التابعة لفئة أعلى سيكون صحيحاً عن الفئة الأعلى ككل فمقدمات هذا الاستقراء كلية على الدوام[1].

وبصفة عامّة فإن أرسطو لا يعتبر أن الاستقراء برهان على الإطلاق، ومن الناحية التاريخية فإن أرسطو يعتبر أن أول مَن جعل للاستقراء مكانة هامّة في الفلسفة فهو الذي استخدم هذا المنهج بشكل مستمر في محاولاته لاستنباط نتائج كلية في ميدان علم الأخلاق، ويعطي أرسطو مثالاً على استدلال نموذجي على مذهب سقراط الشهير في أن العلم هو الشيء الوحيد الذي يحتاج إليه الإنسان فيقدّم الاستقراء التالي: مَن يعرف نظرية الملاحة هو الملّاح الأفضل، ومَن يعرف نظرية قيادة العربات هـو السائق الأفضل، ومن هذين المثلين نرى أن مَن يعرف نظرية شيء ما هو أفضل مَن يقوم بعمله وذلك مطبقاً على كل شيء! ومن الواضح أن كل الحالات الخاصة بهذا الاستقراء لم تفحص وبالتالي فإن الاستدلال لا يصل إلى مرتبة البرهان.

أما ما سيتحدث عنه جـون استيوارت مـل تحت اسم الاستدلال من الحالات الفردية على حالات فردية فإنه كان موجوداً في نظرية أرسطو تحت عنوان الاستدلال من الأمثلة. وهذا مثال عليه عند أرسطو: إذا قامت الحرب بين أثينا وطيبة فسيكون هذا شيئاً ضارّاً لأننا نرى أن الحرب بين طيبة وفوكيس كانت كذلك.

---

(١) الفلسفة اليونانية، الدكتور عزّت قرني.

ويهتم أرسطو بالإشارة إلى أن كل قوة الاستدلال إنما تعتمد على الافتراض الضمني بوجود قضية كلية تصدق على كلتا الحالتين كهذه القضية الكلية مثلاً: الحروب التي تقوم بين الجارات ضارّة، ولهذا فإن أرسطو يسمّي مثل هذا الاستخدام للأمثلة بالاستدلال الخطابي، وذلك لأن السياسي[1] متعوّد على ترك مستمعيه يضيفون من عندهم الاعتبار الكلّي الذي يكون متضمناً في كلامه.

٨ ـ نظرية المعرفة:

هنا في هذا الميدان كما في سائر ميادين فلسفة أرسطو تواجهنا منذ البداية صعوبة مبدأية وعصبية الحل[2] لقد كان أرسطو حريصاً دائماً على تأكيد الفرق بين مذاهبه هو ومذاهب أفلاطون وميله إلى هذا الموقف يجعله يتجه بانتظام إلى الحديث وكأنه يعتنق نظرية طبيعية تماماً وتجريبية تماماً لا توجد فيها خيالات قهرية تعلو على التجربة. ومع ذلك فإن نتائجه التي ينتهي إليها بشأن كل النقاط ذات الأهمية يصعب كثيراً تمييزها على النتائج التي توصّل إليها أفلاطون إلاّ في شيء واحد هو أنها تبدو وكأنها فجوات مفاجئة غير منطقية وذات طابع تصوّفي في إطار عامّ يتّسم بالنزعة الطبيعية. وسوف نلاحظ وجود هذه الخطيئة أكثر وضوحاً في ميتافيزيقا أرسطو وفي علم النفس وفي نظرية الأخلاق عنده مما هي عليه في نظريته للمعرفة، وإن لم تكن غائبة في أيّ جزء من

---

(١) علينا أن نتذكّر أن الخطيب في لغة أرسطو وعصره كان يعني السياسي.

(٢) المصدر السابق.

أجزاء الفلسفة الأرسطية. ففي كل جوانب فلسفته يظهر أرسطو أفلاطونياً رغم أنفه، وهذا العنصر الأفلاطوني في فكره هو الذي جعل له ذلك التأثير على العقول، ويمكن أن تقرّر مذهب أفلاطون في الموضوع بالدقة التي تناسب مقالنا على النحو التالي يرى أفلاطون أن هناك تمييزاً فاصلاً بين الإدراك الحسّي والمعرفة العلمية. فالحقيقة العلمية دقيقة ونهائية، كذلك فهي صحيحة مرة واحدة وإلى الأبد ولا يمكن لها أن تصبح أقلّ صدقاً أو أكثر صدقاً مما هي عليه مع مرور الزمن وهذه هي خصائص قضايا العلم الذي اعتبر أفلاطون أنه نموذج العلم الصحيح على ما ينبغي أن يكون أي قضايا علم الرياضيات الخالصة.

وهذه القضايا تختلف كثيراً عن الأحكام التي نحاول إقامتها على أساس من إدراكاتنا الحسيّة للعالم المنظور والملموس فالألوان والأذواق والأشكال التي تعرضها الأشياء المحسوسة تبدو مختلفة بحسب اختلاف المدرك لها، بل إنها تتغير باستمرار، وعلى أنحاء لا حصر لها. وهكذا فإننا لا يمكن أن نكون على يقين من أن خطّين يبدوان لحواسنا متساويين هما متساويين في الحقيقة لأن لا تساويهما قد يكون على درجة أقلّ ما تكون بحيث لا تدركها حواسّنا. كذلك فإن أيّ شكل هندسي نرسمه ونراه تحت أعيننا لا يمكن أن تكون له على الدقّة نفس الخواص التي ينسبها الرياضي إلى دائرة أو إلى مربع[1].

من هذا كله يخرج أفلاطون بنتيجة مؤدّاها أننا إذا أردنا

(١) المصدر السابق.

لكلمة العلم أن تُفهَم بمعناها الكامل فإنه لا يمكن أن يكون هناك علم عن العالم الذي تكشفه لنا حواسّنا وإنما أقصى ما يمكن أن نحصل عليه بشأن هذا العلم هو معرفة تقريبية، وهي ستكون على أفضل الأحوال «ظناً احتمالياً».

أما الموضوعات التي يكون لدى الرياضي عنها علماً يقينياً دقيقاً ونهائياً، فإنها لا يمكن أن تكون ما تكشفه لنا الحواس إنما هي موضوعات يدركها الفكر وليست وظيفة النماذج المحسوسة والأشكال المرئية التي يرسمها عالم الرياضيات في بحثه أن تقدّم لنا أمثلة لتلك الموضوعات التي يدرسها بل أن تقدّم إلينا تقريبات لها وحسب، وهي تقريبات ناقصة بالطبع، وبهذا فإن وظيفتها هي أن تذكّر النفس بموضوعات وعلاقات تقوم بين تلك الموضوعات لم يحدث أبداً أن أدركتها الحواس الجسمية. وهكذا فإن أيّ خط مستقيم ليس هو على الإطلاق الاستقامة الرياضية، ولكن حين نرى خطوطاً مستقيمة إلى درجة أو أخرى فإنها تفكّرنا بتلك الاستقامة المطلقة الحقّة التي تقترب منها وحسب إدراكاتنا الحسيّة.

وهكذا الحال كذلك في نظر أفلاطون مع علم الأخلاق فالفضائل المختلفة الموجودة في الحياة اليومية ليست هي الفضائل الحقّة الكاملة فنحن لا نقابل رجالاً شجعاناً كاملي الشجاعة ولا عدولاً كاملي العدل، وإنما نمرّ بتجربة ندرك فيها أن رجلاً أشجع أو أعدل من رجل آخر وهذه التجربة تفكّرنا بالنموذج المطلق للشجاعة أو العدل. وهذا النموذج يفترض وجوده اعتقادنا أن رجلاً

ما يقترب منه أكثر من غيره. هذه هي النماذج المطلقة هي موضوعات الفكر الحقيقية وهي التي يتّجه إليها انتباهنا حين نحاول تعريف الحدود التي بها نصف الحياة الأخلاقية. هذا هو الجانب المعرفي من نظرية المثل المشهورة عند أفلاطون والنقاط الهامّة فيها اثنتان:

١ ـ إن العلم على الدقة لا يدرس إلا موضوعات وعلاقات بين تلك الموضوعات تكون ذات طبيعة عقلية أو تصورية خالصة ولا تدخل معطيات الحسّ في تكوين هذه الموضوعات والعلاقات بأيّ شكل.

٢ ـ وما دامت الموضوعات التي يدرسها العلم هي على هذه الخصائص فإنه ينتج عن ذلك أن الفكر لا يصل إلى المثال أو التصور العقلي أو الفكرة الكلية عن طريق عملية تجريد عقلي ابتداء من معطيات التجربة أو الأشياء المحسوسة تجريد يجمع الخواصّ المشتركة بينها وحيث إن الواقعة الفردية لا تعرض بالفعل ما هو «كلّي» إلا على نحو تقريبي وحسب فإن «الكلّي» لا يمكن أن يميّز من الحالات الجزئية ببساطة عن طريق التجريد. وكما يقول أفلاطون فإن الكلّي منفصل أو مفارق للجزئيات، أو فلنقل بلغتنا إعادة لصياغة فكر أفلاطون إن تصوّرات العلم الخالصة تمثّل الحدود العليا التي تجاهد المجموعات المقارنة التي نكوّنها ابتداء من تجربتنا الحسيّة في الاقتراب منها ولكن دون أن تصل إليها أبداً.

ونأتي الآن إلى أرسطو، وهو يبدأ في نظريته في المعرفة بأن يتخلص من الموقف الأفلاطوني، فالعلم لا يتطلب وجود أشباه هذه المُثُل التي تعلو على نطاق التجربة الحسيّة حسبما وصفها أفلاطون. إن هذه المُثُل لا تزيد في رأي أرسطو عن أن تكون مجرد مجازات شعرية. . إن ما يتطلبه العلم ليس أن يكون هناك واحد فوق المتعدّد وبعده (أي المثال ويقصد التطورات العقلية الخالصة التي لا تتجسد في عالم الإدراك الحسّي الواقع كما وصفها أفلاطون) وإنما هو يتطلب وحسب أن يكون من الممكن أن يحمل حدّ على حدود أخرى كثيرة على نحو كلّي.

ويعني هذا بذاته أن «الكلّي» ينظر إليه عند أرسطو على أنه مجرد محصلة للخصائص المتواجدة في كل عضو من أعضاء المجموعة وهو يستخرج بوسيلة التجريد أي يترك الخصائص التي تخصّ بعضاً من المجموعة دون بعض واستبقاء تلك الخصائص وحسب التي تكون مشتركة بين كل أعضاء المجموعة ولو أن أرسطو استمر متّسقاً على هذا الموقف، لأصبحت نظريته في المعرفة نظرية تجريبية محضة، ولكان عليه أن يقول إنه حيث إن كل موضوعات المعرفة هي وقائع جزئية ندركها من خلال الإدراك الحسّي فإن قوانين العلم الكلية ما هي إلّا طريقة مناسبة وحسب لأجل وصف المتشابهات المتكررة التي نلاحظها في أحداث الأشياء المحسوسة ولكن حيث إنه من الواضح أن علم الرياضيات الخالص لا يقوم بدراسة العلاقات الفعلية القائمة بين المحسوسات ولا بدراسة طرائق سلوكها وإنما يدرس الحالات الخالصة أو النماذج المثالية التي يحاول العالم المحسوس أن

يقترب منها ويتوافق معها. فقد كان على أرسطو أن يقول إن قضايا علم الرياضيات لن تكون في إطار النظرة الطبيعية صادقة بالمعنى الدقيق. وقد قال بعض الفلاسفة التجريبيين الأوروبيين بهذا اتّساقاً مع مذهبهم التجريبي، ولكن مثل ذلك الموقف ما كان ممكناً أن يأخذ به مَن قضى عشرين عاماً مجاوراً لعلماء الرياضة في الأكاديمية بحيث إن نظرية أرسطو تبدأ وحسب بنزعة طبيعية وتنتهي بقبول المذهب الأفلاطوني.

ويمكن أن نلخّص أهم مواقفها الكبرى في الكلمات التالية: العلم عند أرسطو هو المعرفة البرهانية أي المبرهن عليها، والمعرفة البرهانية هي دائماً معرفة من خلال وسائط فهي معرفة النتائج من خلال المقدمات والحقيقة المعروفة على نحو علمي لا تقف وحدها بمعزل عن الحقائق الأخرى إن البرهان ما هو إلّا تحديد لطبيعة الرباط الذي يربط بين الحقيقة التي نسمّيها بالنتيجة. والحقائق الأخرى التي نسمّيها مقدمات الاستدلال إن العلم هو تحديد لعلّة الأشياء، وهذا هو ما يعنيه المبدأ الأرسطي القائل بأن معرفة العلم هي معرفة الأشياء من خلال عللها.

والترتيب المناسب في أيّ نسق منظّم لحقائق علمية هو الترتيب الذي يبدأ من أبسط المبادىء وأوسعها تطبيقاً ثم ينزل للاستدلال منها من خلال استنتاجات متتالية حتى الوصول إلى أكثر القضايا تعقيداً، وبالتالي فإن عرض علّة هذه القضايا المعقدة لن يتم إلا عن طريق سلسلة طويلة من الاستدلالات، وهذا هو ترتيب التبعية المنطقية وهو الذي يصفه أرسطو بأنه استدلال مما هو أول بحسب طبيعته من حيث المعرفة أي ما هو بسيط إلى ما هو

عادة أكثر إلفاً بالنسبة لنا لأنه أقل بُعداً عن تعدّد وقائع الإدراك الحسّي الذي لا نهاية له أي القضايا «المركبة» وفي حال الاكتشاف فإننا نسير في الاتجاه المغاير وننتقل مما هو مألوف لنا وهي الوقائع شديدة التركيب إلى الأكثر قابلية للمعرفة بحسب طبيعته وهي أكثر المبادىء بساطة والتي تكون الوقائع متضمنة لها.

ونتيجة هذا كله هو أن أرسطو يعترف بعد كل شيء بالتمايز بين الإدراك الحسّي والمعرفة العلمية فالإدراك الحسّي عنده لا يقدّم لنا حقيقة علمية لأن كل ما يستطيع تأكيده هو أن واقعة ما هي بكذا بينما هو غير قادر على تفسير تلك الواقعة بإبراز علاقاتها مع بقية أجزاء نظام الوقائع أي إن الإدراك الحسّي لا يقدّم لنا سبب الواقعة.

والمعرفة الحسيّة هي معرفة مباشرة دائماً ولهذا السبب ذاته كانت معرفة غير علمية على الإطلاق، وإذا حدث مثلاً ووقفنا على القمر ورأينا الأرض وهي تقف بين القمر والشمس فإنه لن يكون عندنا بهذا معرفة علمية عن الكسوف لأنه سيظل علينا أن نتساءل عن العلّة. (فالواقع أننا لن نستطيع معرفة العلّة بهذا الشأن بدون الرجوع إلى نظرية في الضوء يكون جزءاً منها قضية تقول إن موجات الضوء تنتشر في خطوط مستقيمة وغير ذلك من القضايا).

كذلك يؤكد أرسطو على أن الاستقراء لا يخرج برهاناً علمياً: إن مَن يستخدم القياس يحدّد شيئاً ولكنه لا يبرهن على شيء وعلى سبيل المثال فإننا إذا عرفنا أن كل نوع من أنواع الحيوان التي لا صفراء لها طويلة العمر فقد نستخرج الاستقراء

التالي: إن كل الحيوانات التي لا صفراء لها طويلة العمر، وفي ذلك فإننا حين نفعل ذلك لا نتقدّم أيّ خطوة في اتجاه معرفة لماذا وكيف يتسبّب غياب الصفراء في إطالة عمر الحيوان.

ولا يكتمل العلم إلّا إذا انتقل من السؤالين الأوّلين إلى السؤالين الأخيرين لأن العلم ليس أمر إعداد قائمة بالأشياء والأحداث، وإنما طبيعته بحث في الماهيّة الحقيقية، وفي خصائص الأشياء وفي قوانين الترابط بين الأحداث[1].

وعلى هذا فإذا نظرنا إلى الاستدلال العلمي من زاوية طبيعته الصورية فإننا قد نقول أن كل علم ينحصر في البحث عن الحدود الوسطى للأقيسة التي بها تربط الحقيقة التي ستكون هي النتيجة بالحقائق الأقل تركباً التي ستكون هي المقدمات والتي تستخرج منها تلك الحقيقة وما سؤالنا: هل يوجد هذا الشيء؟ أو هل يحدث هذا الحدث؟ إلّا سؤالنا: هل هناك حدّ أوسط يمكن أن يربط الشيء أو الحدث بباقي ما نعرفه عن الوجود؟ ومن جهة أخرى فحيث إن من قواعد القياس أن الحدّ الأوسط ينبغي أن يطبّق تطبيقاً كلياً على الأقل مرة واحدة في المقدمات فإن البحث عن الحدّ الأوسط يمكن أن يوصف أيضاً بأنه بحث عن الكليات ويمكن لنا بالتالي أن نقول عن العلم إنه معرفة الترابطات الكلية بين الوقائع والأحداث.

وبناءً على ما تقدم تكون للعلم عناصر ثلاثة:

١ ـ فئة محدودة من الموضوعات تكون هي مادة بحوثه وتظهر هذه

---

(١) المصدر السابق.

الموضوعات في عرض منظّم لمحتويات العلم كما هو الحال في هندسة أوقليرس، على أنها المعطيات الابتدائية التي يقيم العلم استدلالاته عليها.

٢ ـ عدد من المبادىء والمسلّمات والبديهيات التي ينبغي أن تبدأ منها عمليات البرهنة، وبعضها سيكون مبادىء مستخدمة في شتى أنواع التفكير العلمي، وبعضها خاصّ بالمادة التي يختصّ بها علم معين.

٣ ـ خصائص معينة للموضوعات التي يدرسها العلم والتي يمكن بيان أنها تنتج عن تعريفاتنا الابتدائية بوسيلة المسلّمات والبديهيات التي قبلناها وهذه الخصائص هي الأعراض الذاتية (Accidentia per se) للموضوعات التي هي موضع الدراسة.

وهذه الخصائص هي التي تعبّر عنها نتائج البراهين العلمية فيقال إننا نعرف علمياً أن ب تصدق على أ حين نستطيع أن نبيّن أن هذا يمكن استخراجه اعتماداً على مبادىء علمٍ ما من التعريف الابتدائي، وهكذا فإذا أقنعنا أنفسنا أن مجموع زوايا المثلث متساوية مع قياس زاويتين قائمتين فإنه لن يكون بمقدورنا القول أن لدينا معرفة علمية عن تلك القضية، إنما إذا نحن أظهرنا أن نفس تلك القضية تستنتج من تعريف المثلث عن طريق تكرار تطبيق البديهيات المقبولة في الهندسة أو مسلّماتها عندئذ تكون معرفتنا علمية حقاً. وهنا فإننا سنعرف أن الأمر كذلك، ونعرف أيضاً لماذا هو كذلك، أي إننا نرى الرباط الذي يربط هذه القضية بالحقائق الابتدائية البسيطة للهندسة.

ويجعلنا هذا ننتقل الآن إلى تناول المسألة الكبرى المميزة لنظرية أرسطو في مجملها أن العلم هو المعرفة البرهانية أي المبرهنة عليها، وهذا يعني أن العلم هو معرفة أن حقائق معينة تستخرج من حقائق أخرى هي أبسط منها. وإذا كان الأمر كذلك فإن أبسط الحقائق على الإطلاق لا يمكن أن تكون هي نفسها معروفة عن طريق الاستدلال. فأنت لا تستطيع أن تستدلّ على صحة بديهيات الهندسة من صحة نتائجها لأن صحة النتائج إنما هو نتيجة لصحة البديهيات. ومن جهة أخرى فأنت لا تستطيع أن تطلب البرهنة على البديهيات باستخراجها كنتائج لمقدمات أبسط منها لأنه لو أمكن البرهنة على كل الحقائق لوجب ذلك ويكون عليك في هذه الحالة أن تطلب سلسلة لا نهاية لها من البراهين المتتابعة حتى تبرهن على أيّ شيء أيّاً ما كان، ولكن كل معرفة بحقيقة برهانية سيكون مستحيلاً تحت ظلّ هذه الشروط.

إنما المبادىء الأولى لأيّ علم ينبغي أن تكون غير مبرهن عليها بل أن تكون معروفة بشكل مباشر وبغير وسائط شأنها في ذلك شأن معرفة وقائع الإدراك الحسّي.

كيف نصل إذن إلى معرفة هذه المبادىء الأولى؟ تبدو إجابة أرسطو على هذا السؤال لأول وهلة إجابة متناقضة على نحوٍ عجيب، فيبدو أنه يقول إن هذه الحقائق تُدرَك بالحسّ أو بالفحص الداخلي وتظهر لنا واضحة بذاتها أمام العقل أو الذهن، ولكنه يقول أيضاً من جهة أخرى إنها تصبح معلومة لنا كنتيجة لاستقراء التجربة الحسنة. وهكذا فإن أرسطو يبدو إما أنه أفلاطوني أو أنه

تجريبي حسبما تقف عند قوله هذا أو ذاك. وأدّى هذا التعارض والافتقار إلى الاتساق إلى أن المفكّرين مختلفي الاتجاهات ساووا جميعهم تحت لواء أرسطو مستندين إليه لتأييد مذاهبهم جميعاً.

ولكنّا إذا نظرنا إلى الأمر نظرة تمعّن لوجدنا أن ما يبدو أنه خلط وغموض إنما يعود إلى أن أرسطو كان يحاول أن يجمع في قضية واحدة بين إجابتين على سؤالين مختلفين:

أ - كيف نصل إلى التفكير بشأن البديهيات؟

ب - وما هي دلائل صحتها؟

ويجيب أرسطو على السؤال الأول بأننا نصل إلى التفكير بشأن البديهيات عن طريق الاستقراء من التجربة وهو بهذه الإجابة يعتبر سلفاً للفيلسوف الإنجليزي جون استيوارت مل..

فالتكرار المتتابع لنفس الإدراكات الحسيّة يؤدّي إلى ظهور تجربة موحدة وبالتفكير على هذه التجربة نصل إلى الإدراك الواعي للمبادىء العليا البسيطة والكليّة، ويمكن أن نصوّر نظرة أرسطو بالتأمّل في الكيفية التي تصل بها فكرة ٢ + ٢ = ٤ إلى عقل الطفل فعلينا أن نأخذ أولاً تفاحتين، ثم تفاحتين أُخريين ونطلب من الطفل أن يقوم بعدهما وبإعادة العملية مع تفاحات مختلفة فإننا سنستطيع تعليم الطفل أن يفصل نتيجة العدّ من التفاحات المحدّدة التي استخدمت فيه وأن يصل إلى الفكرة التالية: إذا أُضيفت أيّ تفاحتين إلى أيّ تفاحتين أُخريين فسيصير العدد أربعة تفاحات... ثم علينا بعد ذلك أن نضع بدل التفاحات كمثرى أو برتقالاً بحيث يصل الطفل إلى الفكرة التالية: إذا

أُضيفت أيّ حبّتين من الفاكهة إلى أيّ حبّتين أُخريين فسيصير العدد أربعة، وعن طريق نفس المنهج وما شابه نجعل الطفل يصل إلى الفكرة التالية: إذا أُضيف أيّ شيئين إلى أيّ شيئين فإن المجموع هو أربعة أشياء، ويصوّر هذا المثال تصويراً دقيقاً مفهوم أرسطو عن وظيفة الاستقراء أو مقارنة الحالات، وذلك بتركيز الانتباه على مبدأ كلّي لم يكن العقل واعياً به قبل عقد تلك المقارنة.

ثم نأتي الآن إلى المسألة التي يختلف بها أرسطو اختلافاً كليّاً عن كل التجريبيين سابقهم عليه ولاحقهم أن جون استيوارت مل كان يعتبر أن للحالات التي نخضعها للاستقراء وظيفة مزدوجة فهي لا تدعو إلى تركيز الانتباه على المبدأ وحسب بل إنها كذلك دليل صحته. وقد أدّى هذا الموقف إلى ظهور أكبر في كل نظريته المنطقية: فالاستقراء عن طريق التعداد الناقص واضح أنه استقراء غلطي (Fallacious) ومع ذلك فإن مبدأ انتظام الطبيعة الذي يعتبره أرسطو المقدمة الأولى لكل علم لا يبرهن عليه هو نفسه إلّا بذلك المنهج الغلطي في جوهره.

أما أرسطو فإنه يتجنب مثل هذا التناقض والافتقار إلى الاتّساق بأن يرى أن مهمة الاستقراء الوحيدة هي جعلنا نركّز انتباهنا على مبدأ ولكن الاستقراء لا يبرهن على هذا المبدأ، وموقف أرسطو أن المبادىء العليا لا تسمح بالبرهنة عليها ولا تتطلب البرهنة عليها، فحينما يفعل الاستقراء فعله ويصل العقل إلى الانتباه إلى المبدأ فإن العقل هو الذي يرى بنفسه أن المبدأ

صواب ويرى العقل ذلك بوسيلة الفحص الداخلي المباشر تماماً كما يحدث في حالة الإدراك الحسّي، فعليك أنت أن ترى بنفسك أن اللون الذي تراه أحمر أو أزرق. ولهذا السبب يرى أرسطو أن مبادىء العلم ليست هي ذاتها علماً (أي معرفة مبرهناً عليها) وإنما هي ما يسميه أرسطو الفهم (Intelligence) وهو ما قد نسمّيه بالحدس العقلي.

وبهذا يتميز مذهب أرسطو تميّزاً حادّاً ليس عن المذهب التجريبي وحسب (والمذهب التجريبي هو الذي يقول إن المبادىء الكلية تبرهن عليها الوقائع الجزئية) بل وكذلك عن كل النظريات التي هي من نوع نظرية هيجل والتي تجعل المبادىء والوقائع طرفان يبرهن كلّ منهما على الآخر. وأيضاً عن مذهب بعض المناطقة الأوروبيين المحدثين الذين اعتبروا أن الوضوح الذاتي ليس مطلوباً في مبادىء العلم الأولى لأن الذي يهمنا في المنطق هو النتائج التي تنتج عن فروضنا الأولى وليس صدق تلك الفروض ذاتها أو كذبها.

ونخرج من هذا كله بأن أرسطو لا يكاد يزيد عن أن يكرر مذهب أفلاطون في طبيعة العلم، فالعلم يتكوّن من استنتاجات من مبادىء عامّة، وهي مبادىء تشير إليها التجربة الحسيّة ولكن حيث إنها لا تدرك إلا بالفحص الباطني العقلي الخالص، فإنه لا يدخل في تكوينها أيّة معطيات حسيّة. وهكذا فإن رفض أرسطو الظاهري للخيالات القمرية التي تعلو على التجربة انتهى إلى لا شيء، إنما الفرق الوحيد بين أفلاطون وتلميذه يقوم في وضوح

الرؤية العقلية الذي نراه عند أفلاطون حين يصرّح في وضوح كامل بأن كليّات العلم الدقيق لا توجد في إدراكاتنا الحسيّة وبالتالي فإنها ليست مما يمكن استخراجه منها بوسيلة عملية التجريد، إنما تلك الكليّات مُفارقة لها أو هي فوقها، وأنها تكون نظاماً مثالياً للتصورات المتداخلة التي تسعى التجربة الحسيّة إلى تقليدها أو الاقتراب منها وحسب.

وتبقى الآن نقطة أخيرة حتى نستكمل تلخيصنا لنظرية أرسطو في المعرفة. إن للعلوم مبادئاً وتدرك عن طريق الفحص الداخلي المباشر أنها صحيحة، ولكن ماذا نفعل إذا كان شخص يعترف بإدراك الحق الواضح بذاته لمثل تلك المبادىء بينما يتشكّك آخر في صحتها بل قد ينكرها؟ ولا يمكن إسكات المعترض ببرهان لأن أيّ مبدأ بسيط على الحقيقة لا يقبل البرهان كما رأينا. إنما كلّ ما يمكن عمله إذا حدث على سبيل المثال. وتشكّك شخص في أن الأشياء المساوية لنفس الشيء متساوية مع بعضها البعض أو في صحة قانون عدم التناقض ما يمكن أن تفعله هو أن تفحص نتائج إنكار البديهية وأن نبيّن أن بعض هذه النتائج خاطىء أو على الأقل من وجهة نظر المُعارض. بهذه الطريقة أي بإيضاح خطأ النتائج التي تترتب على إنكار مبدأ معيّن فإنك تكون قد أثبت صحته بطريق غير مباشر. وطريقة الاستدلال التي من هذا النوع تختلف عن العلم من حيث إنك تأخذ لنفسه كمقدمة كبرى ليس ما ترى أنت أنه صواب بل الضدّ لقضية معارضك والتي تعتبرها خاطئة وليس هدفك في هذه الحالة أن تبرهن على نتيجة صائبة بل أن تبيّن لمعارضك أن مقدماته هو تؤدّي إلى نتائج

خاطئة، وهذا هو التدليل الجدلي بالمعنى الذي يعطيه أرسطو لكلمة جدلي أي الاستدلال ابتداء من مقدمات شخص آخر وليس ابتداء من مقدماتك أنت.

وعلى هذا فإن الأهمية الفلسفية الرئيسية التي ينسبها أرسطو إلى الجدل تقوم في أنه منهج للدفاع عن المسلّمات التي لا يمكن البرهنة عليها ضدّ الاعتراضات التي قد تقوم ضدّها. وقد أصبح الجدل مأخوذاً بهذا المعنى ذا أهمية عظمى في المذهب الأرسطي، كما اعتنقته العصور الوسطى المسيحية (الفلسفة المدرسية) حيث أصبح عند فلاسفتها منهجاً معتاداً، كما يمكن أن نرى على سبيل المثال من كتاب المجموع للقديس توما الأكويني أن يبدؤوا فحصهم لأي مذهب بتجميع مبدئي لكل الحجج التي قيلت أو يمكن أن تقال ضدّ النتيجة التي يريدون الوصول إليها، وهكذا فإن القسم الأول من كل مقالة في مجموع الإلّهيات للقديس توما الأكويني يضمّ بانتظام الحجج التي تعتمد على مقدمات الخصم الحقيقي أو المفترض وهذا القسم الأول جدلي بالمعنى الخالص.

ومن العدل أن نقول إن أرسطو كان يمكنه أن يلاحظ أن هذا المنهج الجدلي في الدفاع عن المبادىء البسيطة سيكون بغير استخدام في حالة مسلّمة منطقية يفترضها كل استدلال. ولهذا السبب فإن أرسطو يقع في الخطأ حين يحاول الدفاع عن مبدأ عدم التناقض بالمنهج الجدلي. صحيح أنه في حالة إنكار هذا القانون فإن أيّ محمول يمكن أن يحمل على أيّ موضوع أيّاً كان، ولكن من اللحظة التي تقبل فيها قانون عدم التناقض فإنه لن يكون لك

حق في اعتبار أنه من الخارج على العقل نسبة كل المحمولات بغير تمييز إلى كل الموضوعات، وعلى ذلك فإن المبادىء المقبولة، والتي لا تكون في ذات الوقت هي قوانين المنطق الأولى هي وحدها التي يمكن أن تبرّر عن طريق الجدل. أما إذا كانت هناك حقيقة ما تصل في أولويتها إلى حدّ أنها إما أن تُدرَك بالفحص الداخلي المباشر، أو لا تُدرَك على الإطلاق فإنه لن يكون من الممكن على الإطلاق أن نتناقش مع شخص لا يستطيع إدراكها أو لا يريد ذلك.

٩ ـ الأخلاق عند أرسطو:

يميّز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الأخلاق في حياة الإنسان العملية:

١ ـ الأخلاق الشخصية.
٢ ـ أخلاق الأسرة.
٣ ـ أخلاق المدينة.

وفي كتاب الأخلاق إلى «نيخاماخوس» يقدّم لنا أرسطو نظرية عامّة في الخير، وهي أن الخير هو السعادة بالنسبة للإنسان. وأهم ما يميّز هذه النظرية الأخلاقية أنه ربط بين السعادة والفعل الأخلاقي. والشجاعة والاعتدال والعدالة... إلخ كلها فضائل وأفعال أخلاقية.

والحقّ أننا نستطيع أن نتبين عند أرسطو أنه لا معنى للفضيلة بدون الفعل الأخلاقي الذي ينقلها من حالة القوة إلى الفعل. والفعل الأخلاقي هو الذي يعطي للفضيلة صورتها وشكلها وكلّ ما

هو بالقوة إنما يكون في حالة سكون وكمون ويكون أقلّ درجة من الفعل[1].

ومن الممكن أن ننظر إلى الإنسان باعتباره مادة وصورة فالجسم هو المادة والنفس هي الصورة. ومن الفضائل ما ينتج من صلة النفس بالجسم، ومنها ما يخصّ النفس وحدها. ومن الممكن أن نُدرِج أنواع الأخلاق الثلاثة تحت الصنف الأول بينما تختصّ الفلسفة والحكمة بالصنف الثاني.

كل الخيرات الإنسانية في نظر أرسطو هي وسائل وليست غايات فالخير يختلف من شخص إلى آخر، وليس من المعقول أن يكون الخير واحداً بالنسبة للطفل والرجل، أو بالنسبة للفنّان والعالم. لكن عندما يحقّق كل فرد الخير بالنسبة له فإنه تتحقّق له السعادة.

والسعادة لا تتحقّق للإنسان، إلا بفضل العمل والفاعلية والنشاط. وبالتالي، فالأخلاق عند أرسطو تتعلّق بتجربة الإنسان في الوجود وهي تمثّل كمال الحياة الإنسانية في هذا الوجود.

لقد حاول بعض الفلاسفة الهروب من حقيقة الوجود، أو التنكّر له ولكن أرسطو لا يستطيع أن يتخلّص من الواقع. ونحن نتساءل: ما هي الأفعال التي يتحقّق بها الوجود الإنساني؟ والجواب: أنها تلك التي تصدر عن النفس الإنسانية بكافة درجاتها: النباتية والحسيّة والعاقلة.

---

(١) الفلسفة ونشأتها وتطورها، الدكتورة نازلي إسماعيل حسين.

ولا شك أن الفيلسوف الإغريقي، يرى كمال النفس في تحقيق غايتها الطبيعية. وغاية النفس العاقلة العلم والمعرفة. وعلى حدّ تعبير أرسطو فإن هذا الكمال لا يتحقّق بفعل واحد، بل بالعمل المستمر: إن عصفوراً واحداً لا يصنع الربيع، أو إن يوماً جميلاً واحداً لا يصنع الربيع.

والفضيلة هي كمال النشاط والفعل. ويصير الإنسان فاضلاً بأفعاله وعمله الخيّر. والفعل الأخلاقي هو بالضرورة فعل إرادي، وهو يستلزم الاختيار بين الوسائل والغايات، ولكن لكي يتمّ هذا الاختيار بطريقة سليمة لا بدّ من العلم والمعرفة بحقيقة الأشياء. ويعترض أرسطو على نظرية سقراط التي تردّ الإرادة إلى المعرفة فيقول:

١ ـ إن الفعل لا يصدر بالضرورة عن العلم إلا إذا كان هذا العلم يشمل المبادىء العامّة التي يستلزم تطبيقها وهذا لا يتوفّر دائماً.

٢ ـ يجب معرفة القضية الخاصّة (الجزئية) التي تتدرّج تحت هذا المبدأ.

٣ ـ إن العلم يستلزم بالضرورة معرفة الأضداد، الخير والشرّ معاً وقد تؤدّي المعرفة في بعض الأحيان إلى عمل الشرّ لا الخير.

٤ ـ إن الفضيلة حين تردّ إلى المعرفة تلغي الحرية الإنسانية، ومن الواضح أن الإرادة الإنسانية لا تفعل الخير بصورة تلقائية، فأملها الميول والرغبات والتي تنشأ من النفس النباتية

والحسيّة، ومن الممكن أن تقف حائلاً بينها وبين أداء الفعل الأخلاقي.

والإنسان مسؤول للتغلّب على الغرائز وعدم الانقياد إليها، وهو لا يشعر بحريته إلاّ عندما ينتصر عليها.

إن الفضيلة الأخلاقية هي التي تعطي للطبيعة الإنسانية صورتها وماهيّتها الإنسانية. وبدونها يكون الإنسان أقرب إلى البهيمة والحيوانية.

وهذا يوضح لنا أن الأخلاق عند أرسطو ليست أخلاقاً نظرية ولكنها أخلاق عملية والفضيلة ممارسة بقدر ما هي معرفة. إنها كما يقول: استعداد مكتسب لكل ما يفعل الإنسان بطريقة إرادية وعاقلة طبقاً للوسط العدل الذي يحدّده العقل وهذا الوسط هو بطبيعة الحال ما يستلزمه الفعل الأخلاقي. وبعبارة أخرى: إن الفضيلة وسط بين إفراط وتفريط.

هذه الفضيلة المعتدلة، هي الفضيلة الكاملة. وخارج الوسط لا مجال إلاّ للرذيلة. وهكذا نستطيع أن نقول إن فلسفة أرسطو تختار للقيمة الأخلاقية الطريق الأوسط بين طرفين، ومن الممكن أن تكتسب الفضيلة إما بالتعوّد أي بالفعل الإرادي المتكرر أو عن طريق التقليد. وفي هذه الحالة تكون الفضيلة ثمرة من ثمار الحضارة. يتلقّاها الإنسان بواسطة التربية والتعليم.

ونحن نتساءل: هل اللذّة هي غاية الفعل الأخلاقي؟ هناك عبارة مشهورة لأرسطو وهي أن اللذّة تضاف إلى الفعل كما يضاف

الشباب إلى ربيع العمر. فاللذّة مجرد إضافة وأثر زائد وليست غاية وهدفاً للفعل الأخلاقي. نقول عندما ينحت النحّات تمثالاً، أو يعزف الموسيقي لحناً فإنهما يؤديان عملاً، وإتقان هذا العمل يجلب لهما اللذّة. وإنه لمن حق الإنسان الطبيعي أن يحبّ اللذّة كدليل على قيمة الفعل أو العمل. ولكن ليس صحيحاً في نظر أرسطو أن غاية الفضيلة الأخلاقية هي اللذّة، فاللذّة ليست قيمة أخلاقية. وإذا أردنا أن نعرف قيمتها فذلك لن يكون إلّا بمعرفة قيمة النشاط الإنساني الذي ينتج عنه وفي أغلب الأحيان يكون هذا النشاط صادراً عن النفس النباتية أو الحسيّة ولا يمكن أن يكون السعي وراء اللذّة فضيلة للإنسان.

كذلك فإنه من الخطأ أن نظن اللذّة هي الشرّ مثل أصحاب المذهب الكلبي أو أن اللذّة هي وحدها الخير مثل أصحاب المذهب الأبيقوري إن الحقيقة هي في الموقف الأوسط الذي يقلّ اللذّة كأثر مضاف إلى الفعل الأخلاقي.

إن الفضيلة في نظر أرسطو تكتسي برداء جميل فهي لا تتنافى مع صحة الجسم والرفاهية وحبّ الآخرين وقد تبدو أكثر عظمة عندما تتجرّد منها وعندما يحرم الإنسان من كثير من الخيرات الطبيعية. ولذلك يؤكد أرسطو أن قوة الفضيلة في الذات الإنسانية وليست في كل ما هو خارج الذات. ومن البديهي إذاً أن الأخلاق تتّخذ جذورها في النفس الإنسانية وفي أفعالها الخيّرة.

ولكن هذه الأخلاق التي يقدّمها لنا أرسطو حتى الآن هي أخلاق للعامّة من الناس. ويجب أن نؤكد دائماً على هذه التفرقة

اليونانية بين أخلاق العامّة وأخلاق الخاصّـة الأخلاق الشعبية والأخلاق الفلسفية. فالأولى تختصّ بالطبيعة الإنسانية من حيث هي مزيج من النفس والجسد والثانية تختص بالنفس في تفاوتها وصفائها.

وقد نتساءل: ما هو الإنسان في نظر الإغريق؟ الإنسان نفس وجسد، ولكن لمّا كان يشترك مع النبات والحيوان في النفس النباتية (الغاذية والنامية) والنفس الحيوانية (الحسيّة والمتحرّكة) فإن ماهية الإنسانية هي في العقل. والإنسان هو بالذات نفس عاقلة.

والنفس العاقلة في خلال حياتنا العملية تسيطر على القوى النباتية والحيوانية. ولكن عندما ترقى النفس العاقلة إلى درجة الاتصال بالعقل والفعل بالعلم والحكمة فإنها تشعر بالسعادة لأنها تحقّق وظيفتها الخاصة وتبلغ كمالها، ويبدو أن اكتمال الحياة الأخلاقية يكون بتجاوز الإنسان للأخلاق الشعبية أي للأخلاق بالمعنى المعروف، ولذلك فإذا كان كلّ ما هو أخلاقي في أفعالنا يستلزم الثناء أو اللوم فإن السعادة العقلية تتجاوز هذه المعايير الأخلاقية.

ويقول أرسطو: إن الأفعال التي نثني عليها ليست هي الأفعال الكاملة لأن الأفعال الكاملة تثير الاحترام والإعجاب.

إن السعادة تنشأ من معـرفة الإنسـان للأشيـاء الحقيقية والجميلة والإلٓهية. والعقل هو الجانب الإلٓهي في النفس الإنسانية

وهو الذي يعطينا السعادة الكاملة ولذلك فهو أثمن ما يملكه الإنسان.

لكن هل هناك فرق بين الإنسان العادل والشخص الحكيم! يعتقد أرسطو أن الإنسان العادل، هو الذي يمارس الحياة السياسية، ويشارك الآخرين في حياتهم. أما الإنسان الحكيم فهو وحده الذي يستطيع أن يستقل عن الآخرين. وهو يقول في ذلك إن الحكيم الذي يحيا حياة التأمّل لا يشعر بالوحدة ولكنه يشعر بالاستقلال الذي يضفي على نفسه السكينة والهدوء. وبعبارة أخرى، فإن حياة العقل (نوس) هي حياة إلّهية تختلف عن حياة الإنسان العادية.

وهكذا يتبيّن لنا أن السعادة لا تأتي من الأشياء الخارجية ولا من صلة الإنسان بالآخرين، ولكنها تأتي من اتصال الإنسان بالله. ويؤكد أرسطو أن الآلهة التي تشعر بالسعادة ليست لها فضائل أخلاقية مثل الشجاعة والصدق والمحبة. ولكنها سعيدة لأنها أفعال خالصة تدرك ذاتها بذاتها. فالتأمل إذاً هو مصدر السعادة والفعل الإنساني الذي يقترب من أفعال الآلهة هو فعل التأمّل. وهكذا يشارك الإنسان الآلهة في الطوباوية والسعادة، لكن هل معنى ذلك أن أرسطو يقدّم لنا نظريتين مختلفتين للأخلاق؟

إننا في الحقيقة نستطيع أن نميّز بين الأخلاق العملية والإنسانية وأخلاق التأمّل العقلية والإلّهية ويقول «لوسين» في مبحث الأخلاق أنه أراد أن يضيف أخلاقاً فلسفية إلى الأخلاق اليونانية.

١٠ ـ السياسة عند أرسطو:

لقد كانت السياسة غاية الفلسفة الأفلاطونية بينما العلم والمعرفة هما غاية الفلسفة عند أرسطو، ولقد أنشأ أفلاطون الأكاديمية من أجل أغراض سياسية ومن أجل تعليم تلامذته وسائل إصلاح المجتمع وتحقيق العدالة في الحكم. أما أرسطو فقد أنشأ اللوقيون من أجل أغراض علمية خالصة أي من أجل نشر العلوم وتشجيع البحث العلمي. ومما يذكر أن الإسكندر الأكبر[١] كان يصطحب معه في حملاته، تلامذة أرسطو من العلماء لجمع ونقل المعلومات العلمية عن البلاد. ولم يكن أرسطو صاحب أطماع سياسية مثل أفلاطون. ولم يشأ أن يشارك في الحياة السياسية في البلاد. ومع ذلك، قدّم لنا مبحثاً علمياً في السياسة هو على نقيض ما قدّمه لنا أفلاطون في الجمهورية. فلقد كانت جمهورية أفلاطون تقوم على أصول من التربية السياسية كما أنها تدعو إلى شيوعية النساء والأطفال وشيوع الملكية، ولكن أرسطو لا يريد أن ينشىء جيلاً جديداً من المُصلِحين الاجتماعيين والسياسيين بقدر ما يريد أن يقدّم لنا نظرية عملية في سياسة المدينة. وجاءت نظرية أرسطو لنقض نظرية أفلاطون في شيوعية المرأة وإلغاء الملكية الفردية[٢].

ومفهوم أرسطو للسياسة أنه علم تدبير شؤون المدينة هو

---

(١) كان أرسطو معلّماً للإسكندر الأكبر.

(٢) المصدر السابق.

مفهـوم إغريقي بكـل معنى الكلمة. فهـو لا يتصور السيـاسـة بعيـداً عن المـدينة أمـا الإمبراطـوريـات والـدول الكبـرى، فهي في نـظره مجموعة من الجنسيات المختلفة التي لا تشكّل نظاماً سياسياً متجانساً. . . ثم هو يبحث عن أصول السياسة في طبيعة الإنسان ولا يجد تفسيراً لها إلّا من خلال هذه الطبيعة. كما أنه ينظر إلى هذه الطبيعة من منظور إغريقي بحت لا من منظور إنساني عامّ لأنه يميّز بالطبيعة والفِطرة بين إنسان وآخر بين الأحرار والعبيد وبين الرجل والمرأة وبين الحاكم والمحكوم[١].

واجتماع الأفراد في الدولة هو أمر طبيعي، نواة المجتمع الأسرة لأن الأسرة هي الخلية الأولى للمجتمع. ويقول أرسطو إنه من الضروري اجتماع كائنين لا غنى لأحدهما عن الآخر. ففي الإنسان كما في الحيوانات والنباتات نزعة طبيعية إلى أن يخلف بعده موجوداً على صورته.

وهذه النزعة الطبيعية إلى البقاء هي التي تدفع الإنسان إلى تكوين الأسرة. وهكذا تبدو الأسرة في نظر أرسطو أمراً طبيعياً وكل محاولة لإلغاء الأسرة من نظام المجتمع تكون مناهضة للطبيعة ولا ينبغي الاعتراف بها ولقد أخطأ أفلاطون حين ظن أنه من الممكن بناء المجتمع على أساس آخر غير الأسرة، فالدعوة إلى شيوعية المرأة والأطفال هو دعوة لهدم المجتمع لأنهـا منافيـة للطبيعة الإنسانية.

---

(١) انظر: نفس المصدر.

ولم تخلق الطبيعة الناس سواسية ولكنها كما يرى أرسطو قد خلقت بعض الناس للإمرة وبعضها للطاعة.

وقد يتساءل البعض: كيف تفرّق الطبيعة بين السادة والعبيد؟ ويجيب أرسطو، إن الطبيعة أرادت أن الكائن الموصوف بالعقل والتبصّر يأمر بوصفه سيداً، كما أرادت أن الكائن الذي يتّصف بخصائصه الجثمانية لتنفيذ الأوامر أي بقوته البدنية يطيع بوصفه عبداً وبهذا تمتزج منفعة السيد ومنفعة العبد.

والحق أن نظرية أرسطو التي تجعل كل كائن يتّصف بالعقل والبصيرة سيداً، وكلّ مَن يتّصف بالقوة البدنية عبداً لا يبرّرها العقل والواقع. فكل إنسان سليم يجب أن تكون له الخصائص العقلية والجسمية معاً. ولماذا نجرّد صاحب القوة البدنية من العقل أو نجرّد صاحب القوة العقلية من القوة البدنية؟

إن الطبيعة التي تتحكّم بالضرورة في الموجودات والكائنات لا تفرض هذه التفرِقة بين الناس. ومن الأصدق أن نقول إن التفرقة بين السيد والعبد، هي تفرقة اجتماعية شاعت في المجتمع الإغريقي بصفة خاصة فأراد أرسطو أن يبرّرها بفكرة الطبيعة.

كذلك يفرض أرسطو، باسم الطبيعة تفرقة ثانية بين الرجل والمرأة، فالمرأة في نظره خُلِقت للخضوع وطاعة الرجل وتتكوّن الأسرة من الزوج والزوجة والأبناء. ويضيف أرسطو أن العبيد يعاونون الأسرة في العمل. واجتماع عدّة عائلات يكون القرية التي يمكن بحق تسميتها المستعمرة الطبيعية للعائلة.

واجتماع عدّة قرى يؤلّف الدولة، التي تكفي حاجاتها بنفسها وبذلك يتأكد لنا أن الإنسان اجتماعي بالطبع. وإذا شذّ أي إنسان عن هذا الاجتماع الطبيعي ويكون على حدّ قول هوميروس: بلا عائلة وبلا قوانين وبلا بيت فإنه يكون مثل جوارح الطير غير كفء لأيّ اجتماع.

١١ ـ الدولة فوق الجميع:

الكلّ هو بالضرورة فوق الجزء والدولة هي بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد. وذلك لأن الفرد لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن الكل. أما الذي يرفض أن يعيش في الجماعة وأن يكون عضواً في الدولة، فإنه إما بهيمة أو آلة.

والدولة يجب أن تنظّم الحياة بالقوانين، وتحقّ العدالة بين الجميع. ويقول أرسطو: العدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي.

١٢ ـ نظرية الرقّ الطبيعي:

لقد رأينا كيف أن الطبيعة هي التي تفرّق بين السيد والعبد ولا يقبل أرسطو إلاّ الرقّ الطبيعي. أما إذا كان القانون هو الذي يجعل الأسرى عبيداً حتى وإن كانوا من أصل نبيل أو أحراراً[1].

---

(١) الحرّ يكون حرّاً بذاته، أما النبيل فينحدر من أسرة من الأحرار تمتد لأجيال بعيدة.

أما الرقّ الطبيعي فمعناه أن يخضع العبد للسيد، كما يخضع الجسم للنفس والحواسّ للعقل.

١٣ ـ الاقتصاد والدولة (المدينة):

يقوم الاقتصاد في الدولة على الثروة الطبيعية التي تشمل الثروة الزراعية والحيوانية واستغلال الغابات والمناجم من باطن الأرض. وتعتبر التجارة مصدراً هامّاً للثروة الاقتصادية وهي تنقسم في نظر أرسطو إلى ثلاثة فروع متباينة إلاّ من متباينة الريع: تجارة بالبحر وتجارة بالبرّ وبيع في متجر.

ولقد أشار إلى عملية الاحتكار والمضاربة التي تشبه العملية التي قام بها طاليس حين احتكر ثمار الزيتون وربح من ورائها ربحاً عظيماً[١]. ولكن الاحتكار يفيد الفرد ولا يفيد الدولة. وقد تلجأ بعض الحكومات إلى هذه الوسيلة لتثرى بل يمكن أن يقال إن كثيراً من الحكّام يظنون أن هذا الجانب من الحكم وحده هو الذي يجب أن يعنو بالاشتغال به.

١٤ ـ المقوّمات الأخلاقية للحياة الاجتماعية:

للأب سلطة وسلطان على أولاده وهو يقول إن العطف والسنّ يؤتيان الوالدين السلطان كما يؤتاه الملوك وهو يستشهد

---

(١) يقول أرسطو: أثبت طاليس بهذا التقدير الحاذق أن الفلاسفة متى تاجروا يعرفون بأيسر ما يكون أن يغتنوا وإن لم يكن ذلك من همّهم.

بشعر هوميروس ـ الأب الخالد للناس وللآلهة.

ويطرح أرسطو السؤال الآتي، ما هي الصفات الأخلاقية التي يمكن أن يتّصف بها العبد؟ وهل تكوّن فضيلة الحكمة والشجاعة والعدالة؟

والحق أننا إذا افترضنا هذه الفضائل للعبيد فكيف نفرّق بينهم وبين الأحرار؟ كذلك فإننا لا نستطيع أن نمنع عنهم الفضائل لأنهم بشر ولهم نصيبهم من العقل.

كذلك هل يجب أن تكون المرأة حكيمة شجاعة عادلة كالرجال؟ وبعبارة أخرى هل يتّصف الكائن الذي خلقته الطبيعة ليأمر، والكائن الذي خلقته ليطيع بنفس الفضائل؟ أم أن لهما فضائل متباينة؟

قد يعتقد البعض أن الكائن الذي خلق ليأمر يكون موصوفاً بالعقل، بينما الآخر يكون محروماً منه. ولكن هذا الرأي فيه الكثير من المغالاة. ذلك لأن الفرق بين سلطة الرجل الحرّ على العبد وسلطة الزوج على الزوجة والوالد على الولد يكون في درجة الإرادة فتكون في درجة أدنى عند المرأة والابن والعبد.

ويقول أرسطو إن الكائن الذي يأمر يجب أن يكون له الفضيلة الخلقية في كل كمالها. فإن عمله هو على الإطلاق عمل المهندس المعماري الذي يأمر والمهندس هنا هو العقل.

لقد اعتمد سقراط وأفلاطون أن المرأة تتّصف بنفس الفضائل التي يتّصف بها الرجل من حكمة وشجاعة وعدالة.

وليس أدلّ على ذلك من أنها تصبح جندية في جمهورية أفلاطون. ولكن أرسطو لا ينخدع بفكرة المساواة ويرى أن المرأة تتّصف بالطاعة والتواضع.

صمت متواضع، هذا شرف المرأة.

وهذا الوصف لا يليق برجل.

إن أرسطو يؤكد على الفضائل، كزعائم للأسرة وبالتالي للدولة ولكن نظريته إلى الفضيلة تختلف عن النظرة الأفلاطونية التي تجعل الطبيعة الإنسانية واحدة لا فرق فيها بين سيد وعبد، أو بين رجل وامرأة، إنه يجعل الفضيلة مرتبطة بوظيفة الفرد في الأسرة والمجتمع ويجب أن تكون تربية الفرد (الأولاد والنساء) بما يتناسب ووظيفته أو مكانته في المجتمع. ويؤكد أرسطو على ضرورة التحلّي بالفضيلة والسلوك الطيب في الأسرة لأن فضيلة الأسرة تتعلق بفضيلة الدولة. فالنساء يؤلّفن النصف من الأشخاص الأحرار والأولاد هم الذين يكونون يوماً أعضاء الدولة.

ولكن هذه الإضافة كانت نتيجة لتصوّره للطبيعة الإنسانية باعتبارها نفس وجسد وباعتبار النفس صورةً وفعلاً يمكن أن يتصل بالفعل الخالص. ولكن هذا الاتصال لا يتحقّق إلّا لفترات قصيرة فسرعان ما يترك الإنسان جنّة التأمّل ليعود مرة إلى حياة المدينة، فالإنسان حيوان سياسي بالإضافة إلى كونه كائناً ميتافيزيقياً، والإنسان لا ينفصل عن الدولة، بل يجب أن يعمل من أجل تقدمها ورخاء الحياة فيها.

إن نظرية الأخلاق عند أرسطو تمثّل الحضارة اليونانية بأرقى صورها وأدق معانيها، حضارة الإنسان الذي يريد أن ينعم بطيب الحياة. ولكنها تفترض وجود مجتمع للإنسان الطمأنينة والراحة.

١٥ ـ مشكلة العالم عند أرسطو:

يُعدُّ أرسطو أول فيلسوف تحدّث عن الطبيعة وعناصرها وعن الكون والفساد الموجودين في هذا العالم بعمق كبير، وله في ذلك كتب عديدة، وبطبيعة الحال لن نتحدّث عن كل ذلك ـ فنحن لن نتناول هنا إلاّ فكرة الطبيعة فحسب ثم مشكلة المعرفة عنده.

مبادىء العالم عند أرسطو كما يحدّثنا صاحب الآراء الطبيعية هي الصورة والعنصر والعدم والأسطقصات الأربعة وجسم خامس هو آخر غير مستحيل[1]. هذا النص يقدّم لنا العنصر ثم الأسطقصات الأربعة وهذا أمر يدعو إلى النظر. فهل يقصد بالعنصر الخليط الذي عنه تكون العناصر الأربعة أم أن العنصر يوجد والعناصر الأربعة معاً؟!!.

وفي بيان معنى «الطبيعة» عند أرسطو ذهب كولنجوود في كتابه «فكرة الطبيعة» إلى أن أرسطو قد استخدم هذا اللفظ (طبيعة) في عدّة معانٍ متشابهة. فهو يعني من وجهة نظر أرسطو الأصل أو الميلاد، ويعني كذلك المادة التي منها الأشياء. كذلك يطلق على مصدر الحركة أو التغيّر في موضوعات الطبيعة، أيضاً يطلق على

---

(١) الآراء الطبيعية، ص ١٤٩.

المادة الأولى التي منها تُصنَع الأشياء، كذلك فإنه أراد بها أيضاً (الطبيعة) الماهيّة والصورة. وأخيراً فإنه استخدم هذا اللفظ للدلالة على الأشياء التي حركتها من ذاتها[1]. وهذا المعنى الأخير هو الذي اهتم به أرسطو في أبحاثه الطبيعية. فلقد ذهب إلى أنها مبدأ أول وعلّة أولى بالذات لحركة ما بالذات أو سكون ما بالذات لحركة ما بالذات أو سكون ما بالذات في شيء التغيّر له بالذات[2]. وأهم ما في هذا التعريف أنه يوضح أن الطبيعة قوة سارية في الأجسام وأن هذه القوة هي الحركة لكل متحرك حركة طبيعية لأن عالم الطبيعة عند أرسطو هو ذلك الذي تتحرك فيه الأشياء من ذاتها[3].

والتعريف السابق يضع حدّاً فاصلاً بين الطبيعي والصناعي عند أرسطو فالصناعي عند أرسطو هو الذي تتحرّك فيه الأشياء عن طريق قوى خارجية أعني أن مصدر الحركة فيها ليس مباطناً لها بل يردّ إلى قوة أخرى خارجية، فعلى سبيل المثال نجد أن المثال يستمدّ حركته من الخارج إذ ترد إلى الفنان الذي قام بنحته وتصويره على هيئة محدودة، وقل مثل هذا في الأشياء التي من هذا القبيل. أما الأشياء الطبيعية كالإنسان وكالشجرة وغيرها فإنها كلها تستمدّ الحركة من الداخل لا من الخارج ومن أجل هذا سُمّيت عند أرسطو طبيعية. ولذلك قرّر أرسطو أن الطبيعية مبدأ ما

---

(١) راجع كولنجوود، ص ٨١.
(٢) د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٢. أرسطو، ص ٩٩.
(٣) كولنجوود، ص ٨٢.

وسبب لأن يتحرّك ويسكن الشيء الذي هي فيه أولاً بالذات لا بطريق العرض[1]. وهذا التعريف يوضح أن الطبيعة عند أرسطو تطلق على ما يجعل الشيء بالفعل أعني صورة الشيء وخلقته، والمراد بالمبدأ هنا الفاعل الذي يفعل الحركة بأنواعها. أما المقصود بالعرض فهو عدم القصد إلى تحرّك شيء آخر كان تحرّكه غير مقصود، فعلى سبيل المثال مَن يحرّك تمثالاً من النحاس فإنه يحرّك النحاس بالذات لكن من حيث إن التمثال تمثال فإنه يتحرك بالعرض.

ولقد اهتم أرسطو بالصورة والمادة اهتماماً بالغاً. ولقد أوضح أن لكل شيء في الطبيعة هذين المظهرين أعني الصورة والمادة، فالصورة تعبّر عن الغاية وهذه الغاية لا تتحقّق إلاّ بواسطة نوع ما من المادة[2]. والصورة عند أرسطو نموذج للكمال. والمادة الأولى أو ما يسمى بالهيولى فتمثّل النقص والشرّ ولذلك فإن أرسطو يذهب إلى أن كل نقص أو تشويه في الموجودات الطبيعية راجع إلى المادة لا الصورة، من حيث إن المادة رفضت الصورة. كذلك ذهب إلى أن الصورة عنصر إيجابي، أما المادة فهي سلب محض فالخاصّة الأساسية للمادة عند أرسطو أنها سلب محض وهذه المادة المنفعلة، أو إن شئت القابلة دوماً للانفعال هي الوسط الذي تحقّق فيه الطبيعة أغراضها، ولكنه وسط عاكس أو وسط يؤسّس انطباع الصورة[3].

(١) كتاب الطبيعة، جـ ١، ص ٧٩.
(٢) تاريخ العلم، جـ ٣، ص ٢٢٤.
(٣) جومبرز: مفكّرو اليونان، جـ ٤، ص ١١٥.

ولمّا كانت صورة الشيء هي طبيعته عند أرسطو كان معنى هذا أن الطبيعة قوة باطنة في الأشياء وحالة فيها لا خارجة عنها لأن الطبيعة ـ وهي هنا الصورة ـ مرتبطة بالمادة ارتباطاً تامّاً، لأن الصورة والمادة عند أرسطو من الأشياء المتضايفة التي لا يمكن أن توجد إحداها دون الأخرى. فلا مادة بلا صورة، ولا صورة بلا مادّة ومُحال أن يوجد الشيء بإحداهما فحسب.

وأرسطو برأيه هذا، قد خالف أستاذه أفلاطون في قول هذا الأخير أن الصورة منفصلة عن المادة.

وفي ركب التيار اليوناني العامّ القائل بقِدَم العالم وأن لا خلق من العدم وإن تحوّل إلى العدم... في نفس هذا التيّار سار أرسطو، فالعالم عنده لم يخلق لا في مادته ولا في صورته، وما دام لم يخلق فإنه موجود من الأزل سواء بصورته وبمادته، حيث أشرنا أنه لا انفصال بينهما البتّة.

ولهذا نستطيع أن نقرّر أن الخلق عند أرسطو ليس إلّا تحوّلاً من النقص إلى الكمال (كولادة كائن حيّ) والفناء هو التحوّل من صورة عليا إلى صورة أدنى منها (كالانتقال من الحياة إلى الموت). ولا وجود لخلق مطلق ولا لغناء مطلق[١]. وكان أن ترتب على ذلك أعني على إنكار الخلق عنده أنه لم يبحث في أصل الوجود أو السبب الأصلي لوجود الأشياء كلها موضحاً ذلك بقوله إنها تحدث هكذا عادة أو لقد اعتادت أن تحدث من قبل.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ٢٠١.

فما دام العالم قديماً وما دامت المادة والصورة موجودتين من الأزل فما المانع من وجود الموجودات عن المادة والصورة؟!.

وإذا كانت علاقة الصورة بالمادة تتضمن الحركة والشوق والنزوع فإن الحركة عند أرسطو لا أول لها. أولاً لأن الشوق وهو هنا نوع من الحركة يجب أن يكون أزلياً، وثانياً لأن كل حركة عن سكون وكل سكون عن حـركة أقصـد أن كل حركة لا بدّ أن يسبقها حركة أخرى سواء كانت هذه الحركة من أجل تسكين الشيء أو تحريكه. لكن ذلك كله لا يعني أن لا أصل للحركة، فهناك المحرّك الأول الثابت الذي لا يتحرّك والذي عن طريقه كانت الحركات الأخرى. هذا المحرّك الأول هو الإله أو عقل العالم الذي يتلوه عقول أخرى، على أن أرسطو لا يذهب إلى القول بأن إلهه يحرّك العالم عن طريق التأثير المباشر أو حتى عن طريق النفس الكليّة كما هو الحال عند أفلاطون. فأرسطو ينكر ذلك ويرى أن المحرّك للأشياء طبائعها فحسب والأشياء إذا كانت تشتاق إلى الأعلى فذلك بالطبع، وهذا الطبع أو الطبيعة المحرّكة ليست نفساً كما ظن أفلاطون أن الطبيعة هي الصورة.

ومن المعروف أن أرسطو ذهب إلى أن حركة العالم المادي تتم عن طريق ما أسماه «حركة العشق»: بمعنى أن العالم يحبّ الإله ويعشقه ويريد أن يتمثّل به ويقترب منه وعن طريق هذا الحب أو العشق يتحرّك العالم.

ولقد حاول أرسطو تفسير الحركات المتعددة في العالم فأرجعها إلى العقول الأخرى المجاورة للإله. يقول أرسطو إنه

يجب علينا من أجل تفسير المظاهر المختلفة للحركة وأنواعها المتعددة أن نضع إلى جانب الأولى ـ وهي حركة المحرّك الأول التي يعطيها للسماء ـ حركة أخرى صادرة عن محرّكات في مرتبة أدنى من المحرّك الأول[1]. ولقد كان هذا هو الطريق الوحيد الذي كان بوسع أرسطو أن يسير فيه، فالمادة عنده ليس بوسعها أن تعطينا سبباً لهذا الاختلاف لأن المادة عنده لا نعلم عنها شيئاً فهي ليست محددة بالدقّة، وكلّ ما نعلمه عنها أنها وجود بالقوة وكل تعريفاته عنها سلبية كأن يقول: «ما ليس له بذاته كمية أو كيفية ولا أيّة صفات أخرى بها يتحدّد الوجود»[2].

ويرى أرسطو أن الضرورة المؤدية إلى الغاية هي المتحكّمة في الطبيعة. وقد توصل إلى ذلك من مشاهدته الأعمال المهنية التي تقوم بها الكائنات العاقلة «فإن كل شيء يكون بالطبيعة ويكون بالصناعة فإنه إنما يكون على مثال واحد بما هو مطبوع عليه». فقد يجب في هذا المعنى ما وجب في قرينه فإن كل ما يعمل بالصناعة إنما يعمل من أجل شيء فمن البين أن ما يكون على المجرى الطبيعي أيضاً هذه سبيله[3].

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي، أرسطو، ص ٢٠١.
(٢) كولنجوود، فكرة الطبيعة، ص ٩٢.
(٣) أرسطو كتاب الطبيعة، أرسطو، ص ٤٩. راجع السماع الطبيعي ضمن رسائل ابن رشد، ص ١٧. وراجع رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي مقالة ما بعد الطبيعة، ص ١١٧ ـ ١١٨. وراجع نقد ابن تيمية لهذه الفكرة من كتاب موافقة صحيح المنقول، جـ ١، ص ٢٠٧.

وفيما يتعلق بالعناصر المكوّنة للوجود فقد ذهب أرسطو إلى ذلك مذهب انباقليس [1] في قول هذا الأخير بأربعة عناصر هي الهواء والماء والنار والتراب لكن أرسطو أضاف إليها جوهراً سماوياً خامساً هو الأثير. ولقد أوضح أن هذه العناصر على درجة واحدة من الأهمية في تكوين الأشياء. يقول أرسطو في كتابه الكون والفساد إن كل العناصر المختلفة المنتشرة حول المكان هي مركبة من جميع العناصر البسيطة، وعلى هذا فإن فيها جميعاً من الأرض لأن كل واحد من هذه الأجسام هو الأحسن، وعلى الغالب في المكان الخاص به ويوجد بالأجسام أيضاً عنصر الماء، لأنه يلزم أن تكون المركبة محدودة وأن الماء من بين الأجسام البسيطة هو الوحيد الذي يتشكّل بسهولة. أما أن النار والهواء يوجدان فهذا يتّضح من أنهما ضدّان للأرض وللماء والأرض ضدّ الهواء والنار ضدّ الماء، وهذا يعني أنه متى وُجد الضدّان وُجد ما يخالفهما[2]. وهذا يعني أن وجود الأرض والماء يتضمن وجود الهواء والنار ويذهب أرسطو إلى أن ترتيب العناصر أربعة: حار يابس وحار رطب وبارد يابس وبارد رطب فالنار حارّ ويابسة والهواء حار ورطب من حيث إن الهواء نوع من البخار والماء بارد وسائل وأخيراً الأرض باردة ويابسة[3].

وإذا كان أرسطو قد لجأ إلى العناصر الأربعة كمصدر لتكوّن

---

(١) جومبرز: مفكّرو اليونان، جـ ٤، ص ٦٣.
(٢) راجع النصوص السابقة من كتاب الكون والفساد، ص ٢٣٩.
(٣) المرجع السابق، ٢١١.

الأشياء المحسوسة كلها فإنه أوضح أن هذه العناصر يتحوّل بعضها إلى البعض الآخر. إن كل عنصر يمكن بالطبع أن يأتي من كل عنصر[1] فالهواء يأتي من النار بتغيّر أحد الكيفيتين فحسب ما دام أن أحدهما يابس وحار والثاني حار وسائل.

ويرى أرسطو أن العنصر لو كان مخالفاً في مادته وصورته للعنصر الآخر فإنه لا مجال للقول بالتحوّل أو التغيير، أعني أن التغيير للعنصر إلى آخر يفترض موضوعاً مشتركاً يجري عليه التغيّر. فلكي نفسّر الأشياء وترابطها لا بدّ أن نقرّ أولاً بمبدأ واحد حتى نستطيع ذلك «إذا كانت كل العناصر لم تكن تأتي من واحد فلا يمكنها أن يكون بينها لا فعل ولا قابلية للفعل عن طريق التكافؤ. وأن الحار مثلاً قد لا يمكن أن يبرد، ولا البارد أن يسخن من جديد»[2].

لذلك يرى أرسطو أن الأطراف لا يتحوّل بعضها إلى بعض بالفعل بل بالقوة.

فالنار لا تتحوّل بالفعل ومباشرة إلى الأرض. أما عن السبب في تركيب هذه الأشياء بعضها في بعض فأمر يرجع إلى الطبع فحسب إذا ما هو علّة لكل واحد من الموجودات الطبيعية إنما هو تركيبها إنما هو الطبع الخاصّ بكل واحد منها[3]. وفي هذا إنكار لأن تكون هناك قوة خارجة عن الجسم تحرّكه حركة طبيعية.

---

(١) المرجع السابق، ٣١٦.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) الكون والفساد، ص ٢٣٠.

والواقع أن المذهب الذي تزعّمه ديمقريطس قد أكّد على فلسفة أرسطو الطبيعية تأثيراً كبيراً بحيث لا يمكن إنكار هذا التأثير. ذلك أن محاولة استنباط التغيير الذي نلاحظه في العالم من التغييرات في وضع الأجزاء الثابتة للمادة هو بعينه ما ذهب إليه ديمقريطس[1].

فلقد أشرنا إلى أنه أكّد ثبات الخصائص المتعلقة بالذرّات وبيّن أنها متشابهة في الكيف وأرجع التغيّر إلى التركيب فحسب. وعلى أية حال فإن محاولة تفسير العالم سواء عند ديمقريطس وأرسطو تفسيراً آلياً فكرة وجدت عناية كبيرة في العصر الحديث.

أما عن ترتيب الوجود عند أرسطو فكان على النحو التالي: الأثير الذي لا يقبل الانفعال، ثم العناصر الأربعة: النار ـ الهواء ـ الماء ـ ثم الأرض. وفيما يتعلق بحركة السماء ذهب إلى أنها دائرية لأنها أزليّة أبدية حيث إن طبيعتها من الأثير الذي لا يقبل التحوّل[2]. وبينما كان ديمقريطس يذهب إلى أن «سكّة التبّانة» ليست إلاّ أعداداً ضخمة من النجوم مجتمعة فإن أرسطو ذهب إلى أنها كتلة من البخار مندفعة ومشتعلة عن طريق حركة السماء[3]. ولقد قرر أرسطو أن الأجرام السماوية «أجرام مقدسة»[4] وأن هذه

---

(١) راجع: جومبرز، مفكّرو اليونان، جـ ٤، ص ١١٠.
(٢) الآراء الطبيعية، ص ١٢٩.
(٣) مفكّرو اليونان، ص ١١٠.
(٤) المرجع السابق.

الأجسام تدور بصفة ثابتة، وهذه الأجسام تتحرك عن طريق الآلهة أو الأرواح.

وفي هذا الصدد فإن آراء أرسطو المتعلقة بعلم الفلك مرتبطة تماماً عنده باللاهوت، ومن أجل هذا أوضح جومبرز أنه لا يمكن فهم علم الفلك عند أرسطو إلا على ضوء علم اللاهوت وكلها مرتبطة بالمحرّك الأول الذي لا يتحرك.

وفي جملة القول فإن الطبيعة عند أرسطو قد اتخذت أكثر من معنًى. من أهم هذه المعاني:

أ - أن الطبيعة قوة سارية في الأجسام محرّكة ومسكنة لها وهي الجاعلة بعضها عللاً والبعض الآخر معلولاً. وهذه القوة كامنة في الأجسام لا تنفصل عنها.

ب - ذهب أرسطو إلى إطلاق لفظ الطبيعة على الجوهر المادي الذي تُصنَع منه الأشياء. وهذا ما قد قرّرته المدرسة الأيونية.

جـ - كذلك أطلق أرسطو لفظ الطبيعة على الخصائص الذاتية التي تجعل الشيء هو هو أي تلك الخصائص التي لا يتصوّر الموجود بغيرها.

وهنا نجد أن لفظ طبيعة متساوٍ مع لفظ الماهيّة.

وأخيراً فإن أرسطو قد ذهب إلى أن الطبيعة تسير نحو غاية محددة. فالطبيعة لا تعمل شيئاً عبثاً[1] ولم يبحث لفعلها هذا عن

---

(١) جومبرز، مفكّرو اليونان، جـ ٤، ص ١٣٢.

أيّ علّة خارجية لاعتقاده أن العالم واحد والواحد لا يصحّ أن يكون معلولاً لغيره لأن العلّة والمعلول يجب أن يكونا بين شيئين وبما أن العالم واحد فلا يجب البحث عن علّة خارجية عنه لذلك فإن نشوء الحيوانات وغيرها من الموجودات نشوء آلي[1] وذلك تحت تأثير الطبيعة الحيّة أو الدافئة.

ومهما يكن من أمر فإن تفسير الوجود وردّه إلى أصله ومحاولة تفسير الحياة كلها مشاكل غامضة يطرحها العلم الحديث الآن للبحث، وحتى الآن لم يصل إلى أبسط أشكال الحياة وكل ما توصل إليه حتى الآن مجرد فروض تخمينية لم تثبت التجربة صحتها.

١٦ ـ تعريف النفس لدى أرسطو:

بنى أرسطو تعريفه للنفس على إحدى نظرياته المعروفة في الطبيعة ونعني بها نظريته الخاصة بالتفرقة بين المادة والصورة، وينبغي لنا أن نبيّن ماذا يريد بكلٍّ من هذين الأمرين؟ ليست المادة في الحقيقة لدى هذا الفيلسوف إلّا أمراً نسبياً إذ هي الشيء الذي يمكن أن ينقلب فيصير شيئاً آخر. وقد ضرب لنا أرسطو نفسه لذلك مثلاً فقال: إن الرخام يُعدّ مادة للتمثال، والخشب مادة للمقعد. ومن الممكن أن يصبح الرخام تمثالاً كما يمكن أن يصير شيئاً آخر. كذلك الخشب فإنه قد ينقلب مقعداً أو مائدة. ولمّا كانت المادة أمراً نسبياً بالمعنى السابق كان من الضروري في هذه

---

(١) المرجع السابق، ص ١٧١.

الحال أن يوجد عنصر آخر يحدّدها بعض الشيء فيجعلها كائناً له صفاته الخاصة، وهذا العنصر هو ما يطلق عليه أرسطو اسم الصورة.

فالصورة لديه إذن هي التي تخلع على المادة كياناً خاصّاً، أي هي التي تجعلها ذاتاً محدودة الأوضاع متميزة عن غيرها. وهكذا إذا عدنا إلى مثال التمثال وجدنا أن هذا الأخير لم يصبح شيئاً محدداً ثابتاً قائماً بذاته إلاّ لهذا السبب وهو أنه يتألف من مادة وصورة، أما المادة فهي الحجر أو الرخام. وأما الصورة فهي الرسم أو الشكل الذي فكّر فيه الصانع ثم خلعه على قطعة الرخام أو الحجر حتى أضحت ذات وجود خاص بها وحينئذ ليس هناك ريب في أن الصورة كمال للمادة هنا ويتبيّن لنا ذلك من المثال السابق. فإن هناك فارقاً في الوجود بين قطعة الرخام قبل نحتها وبعده ذلك أنها كانت غفلاً فأصبحت معبّرة، ومن البديهي أنها تعبّر في هذه الحال الأخيرة عن وجود أسمى وأرقى منه في الحال الأولى وهذا هو معنى الكمال. وقد رأى أرسطو أن التفرقة بين المادة والصورة تنطبق أتمّ انطباق على الجسم والنفس فالإنسان لديه جوهر واحد كالتمثال تماماً والجسد مادته والنفس صورته وفيه تتّحد المادة والصورة اتحاداً جوهرياً. وكما أنه لا يمكن فصل صورة التمثال عن الحجر أو الرخام إلا بتحطيم التمثال نفسه، كذلك لا يمكن فصل النفس عن البدن إلا بالقضاء على هذا الأخير، ومعنى ذلك أن هذا الفيلسوف يجزم على نحو لا يقبل الشك بأن المادة والصورة يكوّنان جوهراً واحداً فلا تنفكّ إحداهما

عن الأخرى بحال ما وذلك على عكس ما رأينا لدى كلٍّ من سقراط وأفلاطون. ويترتب على هذا أنه ليس من الممكن القول باستقلال النفس عن الجسم أو بأن لهذا الأخير وجوداً مستقلاً دونها. ولذا فالبدن جزء من ماهية النفس وكيف يجوز لنا أن نعدّها جوهراً مستقلاً وهي لا تؤدّي وظائفها المختلفة إلّا إذا استعانت على ذلك بالجسم على نحو ما؟ فهي تستخدم الحواس في الإبصار والسمع واللّمس والذوق والشم وهل لها أن تتخيل أو تشتهي أو تغضب دون أن تكون على صلة وثيقة بالبدن[١]. وكذا الأمر في كلٍّ من الخيال والتفكير لأن هذا الأخير إنما يتّخذ الخيال والحسّ نقطة بدء له وإن كان لا يستخدم آلة جسمية كما هي الحال في الوظائف النفسية الأخرى وهذا هو السبب في أنه لا يمكن إدراك شيء ما أو فهمه حالة غياب الإحساس، ومن جهة أخرى فلا بدّ من أن يكون الإدراك العقلي مصحوباً بإحدى الصور الخيالية وذلك لأن هذه الصور تشبه الإحساسات إلّا في إنها غير مادية[٢].

فإذا أردنا أن نعرّف النفس وجب القول إذن بأنها الكمال الأول لجسم طبيعيٍ توجد فيه الحياة بالقوة، ولكن لماذا سمّى أرسطو النفس كمالاً وقد كان من الممكن أن يقول إنها صورة فقط؟ إن السبب في هذه التسمية يرجع إلى أن وجود النفس شرف وكمال للبدن، كما سبق أن رأينا أن الشكل أو الرسم الذي يخلعه الفنّان على قطعة الحجر أو الرخام شرف، وكمال في الوجود

---

(١) De Anima, p 403.

(٢) De Anima, p 432.

بالنسبة إلى كلٍّ من كتلة الصخر أو الرخام وهي الشرط الأول أو المباشر الذي لا بدّ منه لنشاط الجسم. وينطبق هذا التعريف على جميع أنواع النفوس، فإن النبات يتغذى وينمو ويتوالد وله نفس نباتية هي شرف وكمال له، كذلك الحيوان يتغذى وينمو ويتوالد ويحسّ ويتحرك بالإرادة فله نفس حسيّة هي شرف وكمال له، وكذلك الإنسان يتغذى وينمو ويتوالد ويحسّ ويتحرك بالإرادة ويتخيل ويفكر. فله نفس أسمى من نفسي الحيوان والنبات، وحينئذ نرى أن المادة تقبل تعاقب الصور فترتفع في مرتبة الوجود. ولذلك يمكن القول بأن النفس العاقلة التي يتميز بها الإنسان هي أسمى وأكمل الصور التي يمكن نسبتها إلى الجسم الطبيعي الذي توجد فيه الحياة بالقوة.

لكن ما الذي يريد أرسطو بقوله إن الحياة توجد في الجسم بالقوة؟ لقد أراد أن ينصّ بذلك صراحة على أنه يختلف في هذه المسألة عمّا ذهب إليه أفلاطون الذي كان يرى أن النفس هي الجوهر الحقيقي في الإنسان، وأنها ذات مستقلة تهبط من عالم الخير والجمال فتحلّ في أحد الأجسام وتخلع عليه الحياة والحركة وتدبّره وتعنى بأمره. ويترتب على هذا الخلاف أن أرسطو لا يريد بحال ما أن يسير على هدي أستاذه فيقول بأن الحياة صفة خارجة عن الجسم، وإنما يقرّر دون لَبْس أو غموض أنها صفة ذاتية في البدن توجد فيه بالقوة أي إنها توجد فيه على هيئة استعداد كامن فليست النفس إذن هي التي تخلع الحياة على الجسد، ولكنها لا تفعل سوى أن تُخرِج هذه الحياة من القوة إلى الفعل أي إنها هي التي تجعلها ظاهرة بعد أن كانت خفيّة كامنة.

وقد يعجب المرء ويتساءل: كيف سلك أرسطو هذه السبيل التي لا تتفق فيما يبدو لنا ـ ما آراء أستاذه الأكبر سقراط الذي كان يرى أن النفس هي العنصر الجوهري في الإنسان وأن البدن ليس في حقيقة الأمر إلاّ آلة لا يعتدّ بها؟ وقد يظن بعض الناس أن أرسطو كان مادياً وأنه كان مفرِطاً في فلسفته المادية ومع هذا كله يجب ألاّ نتسرّع في الحكم عليه فنصفه بالتطرّف والعلو أكثر مما ينبغي، ذلك لأنه لم يذهب إلى هذا الرأي ولم ينكر استقلال النفس عن البدن إلاّ لأنه أبى أن يتبع آثار أفلاطون، فهو لا يعتقد مثل هذا الأخير أن النفس كانت توجد قبل اتصالها بالبدن في عالم يوجد فيما وراء السماء وهو عالم المثل أو الحقائق الخالدة الثابتة وأنها هبطت منه فأصبحت ترى أشباح هذه الحقائق وظلالها منعكسة في عالم الحسّ، وكيف له أن يسلم بوجود عالم من هذا القبيل إذا كان يرى أن العالم الحسّي الذي نعيش فيه عالم حقيقي قائم بذاته وليس بظل لعالم آخر، وأن الأشياء المتحوّلة المتغيّرة فيه أشياء حقيقية تدركها النفس لا عن طريق التذكّر كما يقول أفلاطون، بل عن طريق الحواس والعقل؟ فنظرية المعرفة عند أرسطو تتلخص في أن المرء يبدأ بإدراك الأمور الجزئية عن طريق حواسّه ثم ينتهي به التفكير إلى معرفة العناصر الثابتة الدائمة في الأشياء وهي صفاتها وخواصّها النوعية فيجرّدها من المادة المتقلّبة المتحوّلة ومن كل آثارها كالوضع والأين وهلمّ جرّاً. وليست هذه العناصر الدائمة شيئاً آخر سوى المعاني الكلية المجرّدة، ومن هنا نرى أن اختلاف وجهة نظر هذين الفيلسوفين في تفسير المعرفة كانت السبب في غلو أرسطو وإنكاره لاستقلال النفس حتى لا يقع

فيما وقع فيه أفلاطون من قبل من التمييز بين عالم المثل وعالم الحس. على أننا سنرى فيما بعد عندما نتكلم عن العقل أن أرسطو يعود فيقول إن العقل يشبه أن يكون شيئاً خالداً مستقلاً من البدن، ومعنى ذلك أنه لا يجد مفرّاً من القول بوجود عالم عقلي مخالف لعالم الحسّ والمادة[1].

١٧ ـ نظرية أرسطو في وحدة النفس الإنسانية:

تساءل أرسطو في كتاب النفس[2] فقال: أتستخدم النفس بأسرها في التفكير والإحساس والحركة وفي كل ما نقوم به من أعمال أو نخضع له من أفعال أم يجب أن تنسب هذه العمليات المختلفة إلى أجزاء مختلفة منها؟ ويترتب على هذا السؤال سؤال ثانٍ وهو أتحلّ الحياة في جزء واحد معيّن بالذات أم في عدّة أجزاء أم في جميع الأجزاء أم هي نتيجة لسبب آخر؟ ثم يقول أرسطو: لقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن النفس تقبل الانقسام وأن جزءاً منها يفكّر في حين أن جزءاً آخر منها يشتهي ولا شك في أنه يشير هنا إلى رأي أفلاطون، ولذا فإذا رأينا أرسطو يعدّد وظائف النفس ويتكلم عن نفس نباتية وأخرى حسيّة أو خيالية أو عاقلة أو محرّكة أو شهوانية فإنه ينبغي لنا ألاّ نفهم من هذا التعداد أنه يرى حقيقة انقسام النفس الإنسانية إلى هذه الأجزاء، وذلك لأنه ينفي استقلال

---

(١) انظر: الفصل السابع، الفقرة الثانية، ص ١٨٧، بكتاب الدكتور محمود قاسم المذكور.

(٢) De Anima 411, b.

هذه النفوس. وقد استخدم في توضيح الصلة والتدرّج بين هذه الأجزاء أو الوظائف إحدى نظرياته المعروفة وهي تلك التي تنصّ على أنه من الممكن أن تتعاقب عدة صور على موضوع واحد أي مادة واحدة بحيث تكون كل صور منها مادة للتي أسمى منها دون عكس، ومعنى ذلك أن النفس الغذائية تعدّ مادة للنفس الحسيّة، وهذه الأخيرة مادة للنفس الخيالية. وهكذا فليست هذه الصور أو الوظائف إلّا مظاهر مختلفة لشيء واحد بعينه وهو النفس.

ويذكر أرسطو في موضع آخر من كتاب النفس أن عدد هذه الأجزاء أو الوظائف لا نهاية له وأنه لا يمكن أن يفرّق المرء تبعاً لبعض الفلاسفة بين ثلاث قوى، فإن هناك قوى أخرى بينها من الفروق أكثر مما بين تلك التي ذكرها هؤلاء. ومن هذه القوى: القوى النباتية التي يشترك الحيوان فيها مع النبات، والقوة الحسيّة التي لا يمكن وصفها بأنها لا تخضع لحكم العقل أو تخضع له والقوة الخيالية التي تختلف بطبيعتها عن باقي القوى الأخرى، والقوة الشهوانية التي تبدو بحسب طبيعتها وسيطرتها مستقلة عن جميع القوى السابقة ومع ذلك فلا يمكن فصلها عنها: وذلك لأننا نعلم أن الرغبة الرشيدة تصدر عن الجزء العاقل من النفس بينما تنجم الشهوة العمياء عن الجزء غير العاقل منها، فلو كانت النفس تنقسم كما يقول أفلاطون إلى ثلاث نفوس لكانت الرغبة مشتركة بين هذه جميعها[1] فإذا أراد الفيلسوف دراسة النفس فليدرسها إذن على غرار الطريقة التي يتبعها عالم الهندسة في دراسة الأشكال.

---

(١) Ibid, no 432, 1 - 8.

وبيانه أن هذا العالِم لا يدرس الأشكال العامّة التي لا تعبّر عن أيّ شكل خاص بالذات وإنما يدرس المثلث والمربع وكثير الأضلاع وغيرها من الأشكال الأكثر تعقيداً وينتقل دائماً من البسيط منها إلى المركّب لأن كل شكل يتضمن الشكل الذي يسبقه لا الذي يليه. وكذا الأمر فيما يتعلق بدراسة الفيلسوف لوظائف النفس أو قواها التي تتضمن كل قوة منها ما يسبقها لا ما يليها من القوى(١). مثال ذلك أن الكائن الحيّ الذي يحسّ لا بدّ أن يكون متغذياً، والكائن الحيّ الذي يتخيّل يجب أن يكون حسّاساً وليس تعدّد هذه الوظائف في الكائن الواحد معناه أن له نفوساً كثيرة.

وتتّفق هذه النظرية فيما عدا ذلك مع آراء أخرى لأرسطو خاصة بتدرّج الكائنات فقد ذكر أن عدداً كبيراً من الحيوان يتّصف ببعض الصفات التي تشبه تلك التي تبدو واضحة متميّزة لدى الإنسان، كالميل إلى الاجتماع والتوحّش واللّين والشدّة والشجاعة والجبن والأمانة والغدر والحياء والثقة بالنفس. أضف إلى ذلك كله أننا نشاهد لدى كثيرٍ منها أفعالاً تدلّ على وجود بعض الصور أو المعاني العقلية. وهكذا يتبين لنا أن الطبيعة تنتقل بالتدريج من الكائنات غير الحيّة إلى الكائنات الحيّة، وأن هذا التدرّج مستمر وغير محسوس إلى حدّ أنه قد يخفى علينا ما بين هاتين المجموعتين من حلقات متوسطة فلا ندري إلى أيّهما يمكننا إرجاع بعض الكائنات التي توجد بينهما(٢).

---

(١) انظر: .Histoire de la philosophie, tome 1. p 231، للأستاذ «إميل بربيه».

(٢) Histoire des animaux VIII, 1.

وليس لأحد أن يقول إن النفس تنقسم بانقسام البدن فإن في ذلك القضاء على وحدتها فليست وحدة البدن واتّساق أجزائه سبباً في وحدة النفس. بل الأمر على خلاف ذلك، فإن النفس مبدأ وسبب لوحدتها واتّساق وظائفها، بمعنى أن طبيعتها هي التي تقتضي هذه الوحدة وهذا الاتّساق.

وأخيراً يقول أرسطو: إنه ليس من الممكن أن يختصّ كل جزء من أجزاء النفس بحفظ جزء من أجزاء الجسم، وذلك لأنه من العسير أن يتخيّل المرء الجزء الذي يقوم العقل بحفظ وحدته، فإن العقل لا يستخدم آلة عضوية كما هي الحال فيما يتعلق بالوظائف النفسية الأخرى وقد استشهد على استحالة التسليم برأي أفلاطون الخاص بتعدّد النفوس بهذا المثال وهو أن بعض النبات أو الحشرات إذا قسم إلى أجزاء استمرت هذه الأجزاء في الحياة كما لو كانت ذوات نفوس مستقلة.

ومن هذا ننتهي إلى أن النفس لديه واحدة وأن مظاهرها المختلفة كالتغذّي والنموّ والتوالد والإحساس والحركة والشهوة والتخيّل والإدراك ليست إلاّ وظائف يتبع بعضها بعضاً. وقد تجتمع هذه الوظائف كلها في كائن واحد كما هي الحال في الإنسان. وقد يوجد بعضها دون الآخر في بعض الكائنات كما هي الحال في الحيوان والنبات. مثال ذلك أن الحسّ والحركة مشتركان في الحيوان والإنسان ولا يوجدان في النبات.

١٨ ـ الصلة بين النفس والبدن:

لم يكن تعريف النفس لدى هذا الفيلسوف ليترك سبيلاً إلى الشك في طبيعة الصلة التي تربطها بالبدن، ولقد كان رأيه في هذا الأمر صريحاً حين قال: «وهذا هو السبب في أنه ليس ثمة ما يدعو إلى البحث عمّ إذا كانت النفس والبدن شيئاً واحداً، كما أننا لا نبحث عن ذلك فيما يتعلق بالسّمع والأثر الذي ينطبع فيه»[١] إذ ليس من الممكن التفرقة بين هذين الأمرين المتكاملين في كلتا الحالتين أو المثالين.

ومن الأكيد أن السبب الذي دعاه إلى القول بأن النفس صورة للجسم لا تنفكّ عنه وتكون معه جوهراً واحداً أنه كان يريد الردّ على الأساطير الأفلاطونية التي تنصّ على أن النفس كانت توجد في عالم علوي قبل أن تهبط إلى هذه الحياة الدّنيا وتحلّ في أحد الأجسام. فأرسطو لا يرى إذاً أن النفس جوهر مستقل أو أنها تشبه النوتي الذي يدير أمر سفينته؟ بل لا يتصوّر وجودها منفصلة عن الجسد بحالٍ ما.

وقد كان لرأي هذا الفيلسوف في الصلة بين النفس والجسم أثر كبير في توجيهه إلى دراسة الوظائف النفسية دراسة تكاد تكون علمية فإنه عنيَ عناية كبرى بدراسة الإحساسات المختلفة وكيفية حدوثها بسبب وجود بعض المؤثّرات الخارجية. كما بذل قسطاً كبيراً من جهده في بيان طبيعة كل حسٍّ من الإحساسات الخمسة

(١) انظر: كتاب النفس، لأرسطو، وكتابه فيما وراء الطبيعة.

وهي السمع والبصر والشمّ والذوق واللّمس. كذلك نجده قد عرض لدراسة ما يسمّيه الإحساس السادس وهو عنده الحسّ المشترك الذي يجمع به الإنسان بين إحساسات مختلفة فيحدّد بها موضوعاً خاصّاً وهو الذي يطلق عليه علماء النفس في العصر الحديث اسم الإدراك الحسّي، ونحن نعلم أنه لا مثيل لهذه العناية لدى أفلاطون بوظائف النفس فقد اهتمّ أيما اهتمام بمسائل من جنس آخر كالبرهنة على خلود النفس وبيان طبيعتها والغاية التي تهدف إليها.

١٩ ـ خلود النفس عند أرسطو:

كانت مشكلة خلود النفس إحدى المسائل التي حرص فلاسفة الإسلام على التوفيق فيها بين الدين وبين التراث الفكري اليوناني. ومن الثابت أن الفلسفة المشّائية ـ ونريد بها فلسفة أرسطو كانت تحتل المكان الأول في تفكير فلاسفة القرون الوسطى. وقد تأثّر بها المسلمون إلى حدٍّ كبير ورفعوا صاحبها كما قلنا إلى مراتب التقديس، ومع ذلك فإن آراء أرسطو في طبيعة النفس وصلتها بالبدن كانت لا تسمح بحالٍ ما بتقرير بقائها بعد الموت، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الصلة بينها وبين الجسد صلة تلازم بحيث لا يمكن تصوّر أحدهما دون الآخر. ومن ثم فإنّا نشهد اختلافاً في الرأي لدى هؤلاء الذين وصفوا أنفسهم أنهم أتباع فلسفة أرسطو. فمثلاً نرى أبا نصر الفارابي يذهب إلى فناء نفوس الأفراد، وإلى القول بخلود طائفة خاصّة منهم، وأن الرئيس أبا علي الحسين وأبا حامد الغزالي يقولان ببقاء جميع النفوس

على حالها من التعدّد والكثرة. وأما ابن رشد فقد آثر أن يتبع آثار هذين الفيلسوفين الآخرين، لأنه رأى أن مذهب أرسطو لا يتفق مع عقيدته الدينية، ومع هذا فقد زعم بعض مؤرّخي الفلسفة أن أبا الوليد كان من أنصار وجود نفس كليّة واحدة وعقل كلّي واحد يشترك فيهما جميع أفراد البشر، وسوف نبيّن فساد هذا الزعم معتمدين في ذلك على نصوص صريحة وجدناها في كتب هذا الفيلسوف وسنبرهن على أن هذه التهمة التي وُجّهت إليه وليدة التقليد والتسرّع في الحكم[1].

٢٠ ـ الإحساس عند أرسطو:

تظهر الحياة عند درجة الحيوان وفي جانبها المعرفي على صورة الإدراك الحسّي، وتظهر في جانبها الميولي على صورة الاشتهاء أو الرغبة وفي جانبها العاطفي على صورة اللذّة والألم، كما تظهر أيضاً في ألوان مبسّطة من طرائق الانفعال كالمزاح والاستياء والحنين. وللإحساس أسبقية منطقية عند أرسطو على التعبير الميلي والانفعالي في الحياة الحيوانية فلكي تشعر بالاشتهاء أو الغضب أو الرغبة فلا بدّ أن يكون أمامك موضوع الرغبة أو الغضب تتطلّع إليه، ولن يتم ذلك إلّا إذا وصلت إلى مستوى القدرة على صنع التصورات من خلال الحواسّ. ويرى أرسطو أن الاشتهاء والمزاج وقائع فعلية شأنها شأن الإدراك الحسّي ولكنك لا تستطيع أن ترغب في شيء أو تعرض عنه غضباً إلا كنت تستطيع إدراكه.

(١) النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام.

ويعرّف أرسطو الإدراك الحسّي بأنه القدرة على التمييز بين الصفات المحسوسة في الأشياء، وربما لم يكن التصوّر الأرسطي لطبيعة العملية التي يتمّ بها هذا التمييز تصوّراً موفّقاً إلى حدٍّ كبير، فهو يقول إن النفس في عملية الإدراك الحسّي تدخل في ذاتها صورة الشيء المدرك دون مادته تماماً كما يأخذ الشمع هيئة الخاتم الحديدي دون مادة الحديد. ولفهم هذا الموقف علينا أن نتذكّر أن أرسطو كان يعتقد أن الخصائص الحسيّة للعالم الخارجي كالألوان ودرجات الأصوات والمذاقات وغير ذلك ليست نتائج ميكانيكية (آلية) لتأثّر أعضاء الحسّ بها، بل هي خصائص حقيقية للأجسام ذاتها. إن صلابة الحديد واحمرار الشمع الأحمر هما قبل كل شيء صفتان قائمتان في الحديد ذاته وفي الشمع ذاته، إنهما صورتان أو تحديدان على هيئة قانون مخصّص لمادة الحديد أو الشمع[1].

ويمكن أن يصبح هذا أكثر وضوحاً حين نتأمل مثلاً محدّداً هو مثل لون الشمع الأحمر. إن اللون الأحمر في الشمع هو تركيب محدّد من اللونين المتضادين الأبيض والأسود بحسب نسبة ثابتة. ويقول أرسطو عن مراحل عملية الإدراك الحسّي أن المرء حين يدرك اللون الأحمر فإن نفس نسبة الأبيض إلى الأسود التي جعلت الشمع أحمر تنتقل إلى عضو الإبصار فيه، أي العين وتصبح العين أثناء كون المرء مُبصِراً للون الأحمر متمثلة ـ Assimileted للشمع، وتكون هي ذاتها في تلك الفترة احمراراً

(١) الفلسفة اليونانية، الدكتور عزّت قرني.

بالفعل ولكن العين لا تصير شمعاً حتى بالرغم من أن الشيء الأحمر الذي تنظر إليه هو قطعة من الشمع الأحمر، بل تبقى العين شيئاً مكوّناً من خلايا حيّة. هذا هو معنى القول بأن العين في رؤيتها للألوان الأشياء تستقبل صور تلك الأشياء دون أن تستقبل مادتها التي تظهر فيها تلك الصور. وهكذا فإن عملية الإدراك الحسّي هي عملية يتمثّل أثناءها عضو الإدراك ولزمن محدّد الشيء الذي يدركه وذلك بالنظر إلى الصفة المحسوسة المعينة التي يدركها عضو الإدراك ذاك وليس بالنظر إلى أية صفة أخرى (مما يدخل في مجال عضو إدراك آخر).

ويرى أرسطو أن عملية التمثيل تلك تتطلب وجود وسيط Medium والذي يحدث هو أنه لو كان الموضوع على اتصال مباشر بالعين فإنها لن تستطيع رؤية لونه ولو كان شديد القرب من الأذن لما استطاعت تمييز الصوت الصادر عنه بل حتى في حالات اللّمس والذوق فإنه لا يكون هناك اتصال مباشر بين الموضوع المدرك وعضو الإدراك المخصّص لذلك، ففي حالة اللّمس ليس اللّحم هو عضو الإدراك بل اللّحم ما هو إلاّ لحاء يحيط بعضو الإدراك وقادر على القيام بدور الوسيط بينه وبين الأشياء المدركة. وهكذا فإن الإدراك الحسّي يتم دائماً عن طريق حركة تنشأ في الوسيط نتيجة لتأثير الموضوع الخارجي، ثم ينقل الوسيط تلك الحركة إلى أعضاء الإدراك الحسّي في الإنسان ويجاهد أرسطو في إعطاء تصوّر صحيح للإحساس بخواص الأشياء عن طريق استخدام صيغة الوسط الحق، أو النسبة الصحيحة وهي صيغة

معروفة على الأخص نتيجة لاستخدام أرسطو لها في ميدان فلسفة السلوك الأخلاقي. يقول أرسطو إن لون سطح ما أو درجة صوت يخرج عن وتر يتحرك، أو غير ذلك يعتمد على أشكال أو نِسَب معينة موجودة في ذلك السطح أو في الوتر المتحرك، ويتنوّع بتنوّع تلك الأشكال والنسَب، ويعتمد إدراكنا الصائب الصفات الحسيّة على إنتاج نفس النسب في أعضاء الحسّ لدينا أي على إقامة النسبة الصحيحة فينا نحن.

وحتى يمكن إقامة هذه النسبة الصحيحة في أعضاء الحسّ لدينا فإنه من الضروري:

١ ـ ألّا تكون للوسيط أيٌّ من الصفات الحسيّة التي سيقوم هو بدور الوسيط في إدراكها، مثلاً فإن الوسيط في إدراك الألوان ينبغي أن يكون هو نفسه بغير لون، أما إذا كان للوسيط ذاته لون فإن الحركة التي تنشئها الأجسام الملوّنة ستصل إلى أعضاء الحسّ لدينا مشوّهة وسنرى كل شيء في هذه الحالة من خلال غمام ملوّن.

٢ ـ ومن الضروري كذلك أن يكون عضو الإحساس المتلقّي ذاته غير حائز وهو في حالة السكون على أيٍّ من الصفات الحسيّة موضع الإدراك. وخلاصة الأمر كله أن عضو الإحساس هو بالقوة ما تكون عليه الصفة الحسيّة التي يقوم هو بإدراكها بالفعل، فالإدراك الحسّي هو ذلك الانتقال المعيّن مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل وهو الذي يجعل عضو الإحساس في لحظة الإدراك حائزاً فعلياً لنفس الصفة الحسيّة التي تكون للموضوع.

٢١ ـ الحسّ المشترك عند أرسطو:

لكل عضو حسّ نطاق من الصفات الحسيّة ترتبط به كموضوعات يختصّ بها، فالألوان لا تدركها إلاّ العين والأصوات لا تدركها إلاّ الأذن وهكذا، ولكن هناك عدداً معيناً من خصائص الأشياء المدركة ندركها فيما يبدو عن طريق أكثر من عضو. وهكذا يبدو أننا ندرك الحجم والشكل إما عن طريق اللّمس أو الرؤية. والعدد ندركه عن طريق هذين، أو عن طريق السمع كذلك لأننا نستطيع عدّ ضربات أحد الأجراس التي لا نراها على سبيل المثال.

ولهذا فإن أرسطو يميّز بين الصفات المحسوسة الخاصّة كاللون والصوت وبين ما يسمّيه المحسوسات المشتركة وهي خصائص الأشياء التي يمكن إدراكها عن طريق أكثر من حاسّة. وهو يعدّدها كالتالي: الحجم والشكل والعدد والحركة (وضدّها وهو السكون) والوجود. (ويبدو أن الغرض من إضافة هذا العنصر الأخير هو تفسير اعتقادنا أن أيّ لون أو ذوق أو صفة حسيّة أخرى ندركها هي شيء حقيقي وليس وهماً) وتقابل هذه القائمة إلى حدٍّ كبير جداً قائمة كان أفلاطون قد قدّمها للأشياء التي يدركها العقل بذاته وبدون عون من أيّ عضو حسّ. وهي أهم تحديدات الأشياء المحسوسة التي تدرك بفضل الفهم لا بفضل الحسّ، ولكن جاء أرسطو وكان من المؤسف أنه جدّد في هذا الموقف واعتبر أن إدراك العدد أو الحركة وهو أمر يحتاج كما هو واضح إلى عمليات عقلية كالعدّ والمقارنة إنما يتمّ مباشرة بالحسّ، وقال بأن إدراك

العدد والحركة والشكل يقوم به عضو مركزي للإحساس.

وهذا العضو في رأي أرسطو هو القلب، وتقول نظريته إنه حينما تنبّه أعضاء الحسّ الخاصة فإنها تنقل الحركات بدورها إلى الدم وإلى الأرواح الحيوانية (أي الأبخرة التي افترض أرسطو أنها تنتج عن الدم نتيجة الحرارة الحيوانية)، وتنتشر هذه الحركات في الداخل حتى تصل إلى القلب، وهناك تتقابل كلها. وكان القصد من هذا التصوّر أن يقوم بتفسير واقعة هامّة وهي أننا رغم كثرة إحساساتنا وتنوّعها نسعى بوحدتنا نحن أنفسنا باعتبارنا ذواتاً ندرك ألواناً منوّعة من الإحساسات. وهكذا فإن وحدة الذات المدركة تقوم على أساسٍ من واحدية عضو الإحساس الأعلى ألا وهو القلب. كذلك فإنه حين ينشأ نوع من الحركة في أيّ واحد من أعضاء الحسّ على حافّة الجسد فإنه ينقل إلى الداخل إلى دائرة الإحساس المشترك في القلب. أما الحركات التي تنشأ عن طريق التنبيه مثلاً ما يخصّ العين والجلد فإنها تختلف إلى حدٍّ وتتشابه إلى حدٍّ (أي بقدر تحددها بعدد المنبّه الخارجي أو بشكله أو بحجمه أو بحركته). وهكذا فإن التنبيه الذي يقوم عليه إدراك العدد أو الحجم هو في القلب واحد ونفس الشيء سواء أكان قد تمّ نقله بوسيلة العين أو بوسيلة الجلد.

ويرى أرسطو أن الوعي بمضي الزمن هو أيضاً من وظائف عضو الحسّ المشترك وذلك حيث إن الحسّ المشترك هو الذي يدرك الحركة، ولا يتم إدراك مضي الزمن إلا بإدراك الحركة. وهكذا فإن هناك تشابهاً بين أرسطو والفيلسوف الألماني كانْت من

حيث إدخال أرسطو للشكل الهندسي ومضي الزمن ضمن المحسوسات المشتركة، وأن نظرية كانْت تقول إن إدراك التنظيم المكاني والزماني ليس من وظائف العقل بل من وظيفة الحسّ الخالص.

ويذهب أرسطو بعد ذلك إلى أن وعي المرء بأنه هو نفسه يقوم بفعل الإدراك (وهو ما نسمّيه بالوعي الذاتي) والتمييز بين فئات مختلفة من الإدراك الحسّي المخصّص كل هذا ينبغي أن يكون أيضاً من وظائف عضو الحسّ المشترك، وهنا يقع أرسطو في خطأ هو أنه ينظر إلى أهم أفعال التأمّل العقلي سواء بسواء من وجهة نظر نظرية المعرفة كالوعي باللون أو الصوت.

وهناك وظيفة أخرى يقوم الحسّ المشترك الذي في القلب بها وهي «الفانتازيا»، «المخيلة» وهي تقوم بتكوين الصور الخيالية في الذهن، وتعتمد في ذلك على نشاط الحسّ المشترك وأبسط أشكال الصور الخيالية وهي صور الذكرى التي تركها إدراك موضوع ما وذلك فور أن يتوقف ذلك الموضوع عن تنبيه عضو الإحساس. هذا الشكل البسيط يقوم على استمرار الحركات التي نشأت في القلب بعد انتهاء العملية الحسيّة في عضو الإحساس القائم على حدود الجسم، وحيث إن أرسطو كان ينكر إمكان التفكير بدون معونة صور الذكرى، فإن وظيفة الحسّ المشترك هذه هي الأساس اللازم لكل تداعٍ ذهني ولكل توقع ولكل فكر. فلا الخبرة وهي عند أرسطو الاعتقاد العامّ بشأن أمر ما الذي ينشأ من التكرار الكثير لإدراكات حسيّة من نفس النوع، ولا الفكر يمكن

لهما أن يظهرا عند أيّ حيوان لا تترك المنبّهات الحسيّة عنده أثراً خلفها. كذلك فإن الخيال الحرّ أي وجود سلسلة من الخيالات لا تقوم على إعادة إنتاج مجموعة فعلية سابقة من الإحساسات يفسّر عند أرسطو على هذا النحو: إن موافقات الصدف قد تؤدّي إلى تنبيه القلب بنفس الطريقة التي يمكن له بها أن ينبّه في حالة عملية إحساس حقيقية. أما النوم واليقظة وحياة الأحلام فإنها هي الأخرى راجعة إلى تغيّرات في طريقة قيام عضو الحس المشترك بوظيفته جزئياً بسبب تعب أعضاء الحسّ الظاهرية، وجزئياً بسبب التغيّرات الكيفية في الدم والأرواح الحيوانية وذلك نتيجة لعمليات التغذية والهضم، هذا وربما كان أفضل مؤلّفات أرسطو العلمية في ميدان علم النفس هو تلك المجموعة من الرسائل الصغيرة التي يفصّل بها أرسطو نظريته في الذاكرة وفي صورها الخيالية.

٢٢ ـ الفكر عند أرسطو:

على الرغم من أن التفكير غير ممكن إلّا باستخدام المخيّلة إلا أن فعل الفكر لا يعني حوزة سلسة من صور الخيالات وحسب ولا حتى الوعي بحوزتنا إيّاها. إنما الفكر يعني فهم معنى أمثال تلك الصور الخيالية والوصول من خلال هذا الفهم إلى معرفة بنية العالم الحقيقي. وقد رأينا من قبل حين كنّا بسبيل تناول نظرية المعرفة الأرسطية كيف تتطور تلك العملية التي يتم فيها تفسير الصور الخيالية في الذهن حتى نبلغ الحق وبنجاح أكبر وأكبر تدريجياً حتى الوصول إلى إدراك المبادىء الأولى في الفلسفة.

أما من وجهة نظر الفلسفة الطبيعية وهي التي تختصّ بالنظر إلى التفكير من حيث هو نوع من العمليات الطبيعية وحسب فإن علاقة الفهم بالصور العقلية في الذهن كما وصفناها منذ قليل تماثل علاقة الإحساس بالصفات الحسيّة. إن الموضوعات التي يدركها الفكر هي أنواع العلاقات الكلية التي تشمل كل مكوّنات العالم وتتخللها، وعملية التفكير هي العملية التي بها يتم إعادة تكوين هذا النظام من العلاقات على نحو تصوّري، أي في ذهن المفكّر. وهكذا فإن نسبة الفهم إلى موضوعاته كنسبة المادة إلى الصورة، فعملية التدرّج في فهم العالم هي عملية يستقبل فيها فكرنا بالتدريج تحديدات أكثر وأكثر وصورة أكمل وأكمل وذلك من تأمّله للواقع. وبهذا المعنى فإن الفهم في مثل تلك العملية يكون سلبياً في المعرفة، وهو يكون سلبياً لأنه الذات التي تخبر في كل مرحلة جديدة من مراحل التقدّم نحو المعرفة وذلك بالمعنى الحرفي للأخبار وتحت تأثير فعل العالم الواقعي ومن خلال الإحساس والمخيّلة.

ولهذا فإن أرسطو يقول إن الذهن من أجل أن يخبر أخباراً صحيحة عن طريق اتصاله مع موضوعاته ينبغي ألاّ تكون له هو نفسه أيّة خواص يختصّ بها، بل ينبغي أن يكون محض قدرة على إدراك أنواع الترابطات بين الأشياء. يقول أرسطو: إن ما يسمى بالذكاء وأقصد ما به تفكّر النفس وتفهم لا يكون شيئاً بالفعل إلاّ في الوقت الذي يقوم فيه بالتفكير فعلياً، والغرض من هذا الموقف هو رفض كل مذهب يدّعي أن في الذهن محتويات أتته من داخله

على مثال الأفكار الفطرية، أو أن تكون له بنية وتكوين يختصّ هو وحده بهما، ولو حدث وكانت أفكارنا تقوم نتيجة لتكوين وبنية عالم الأشياء من جانب ولقوانين تكوين الذهن وبنيته الداخليين من جانب آخر إذن لما كانت أفكارنا على أحسن الحالات إخراجاً وإنتاجاً للصور والنماذج الكلية العامّة لما عليه أشكال الترابطات بين الأشياء بل لكانت أفكارنا تشويهاً لصور تلك الترابطات كالتشوّه الذي يحدث للأشياء حين نراها من خلال عدسات انكسارية.

وهكذا فإن أرسطو على الرغم من أنه يختلف عن أصحاب النظريات التجريبية في أنه يقول بأن الكليات توجد فعلياً في الأشياء وأنها هي الروابط التي تربط فيما بين الأشياء إلاّ أنه يتّفق مع الموقف التجريبي في القول بأن المعرفة ليست محصلة خليط من الوقائع من جانب وقوانين أساسية للعقل من جانب آخر وتقوم بالعمل على تلك الوقائع. فأرسطو يرى أن الذهن ليست له بنية أو تكوين محدّد بصفة عامّة جداً، وإنما هو يكوّن لنفسه بنيته من نفس العملية وبنفس الدرجة التي يتم بها إدراكه للوقائع، وعلى هذا فليس للذهن من وجود فعلي إلاّ في أثناء عملية فهم موضوعاته نفسها، كما أن ذلك يكون بمعنى معين به يكون الذهن والموضوعات التي يفهمها معاً شيئاً واحداً ونفس الشيء.

ولكن ينبغي أن نفهم هذا التقرير الأخير على أنه من حيث القوة وحسب، فالذهن هو بالقوة موضوعاته التي يدركها ولا يعني أرسطو بذلك التقرير أن أشياء مثل الخيل والثيران هي محض

أفكار إنما هو يقصد بالأشياء التي يقول إن الذهن وإيّاها شيء واحد ونفس الشيء هو يقصد بها الصور التي نقوم بإدراكها حين نفهم العالم بالفعل أو نفهم أيّ جزء منه أي حقائق العلم. فالمسألة التي يؤكد عليها إذن هي أن التفكير الفعلي في هذه الحقائق وتلك الحقائق نفسها لا يوجد كلٌ منها بمعزل عن الآخر. إن العلم لا يعني أشياء معينة مخطوطة في كتاب إنما هو يعني عند أرسطو عقلاً منخرطاً في التفكير في الأشياء وفي معرفتها. أما العقل نفسه مأخوذاً بصرف النظر عن علاقته بحياة التفكير الفعلي في حقائق العلم فإننا لا نقول عنه أكثر من أنه اسم لكوننا قادرين على القيام بمثل ذلك الفكر.

٢٣ ـ العقل الفعّال عند أرسطو:

كان عرض أرسطو لتصوراته حول موضوع الفكر عرضاً واضحاً ميسّراً حتى الآن. فهو يعتبر الفكر أعلى درجات نموّ الوظائف الحيوية في الكائن الحيّ وغايتها القصوى، وبالتالي فإنه أمر لا يمكن أن ينفصل عن الوظائف الدّنيا لذلك الكائن الحيّ، وهما وظيفتا التغذية والحياة الحسيّة. وتنفي نظرية أرسطو أن يكون هناك وجود لفكر لا يكون وظيفة يقوم بها جسم حيّ، كما ليس هناك فكر أيضاً لا يكون سلبياً بالمعنى الذي حدّدناه، وفي هذه اللحظة تقابلنا أوضح آيات التعارض بين التيار الطبيعي والتيار الروحي في فلسفة أرسطو وذلك إلى حدّ التناقض العنيف. ذلك أن أرسطو يقول لنا في سطور مقتضبة من كتاب «النفس»: إن هناك معنًى ثانياً لكلمة الفكر، وبهذا المعنى فإن الفكر يقوم بالفعل

بخلق الحقائق التي يفهمها تماماً. كما قد تقول إن النور هو الذي يصنع الألوان التي لا نراها إلّا بفضله. ويضيف أرسطو: وهذا العقل منفصل ومُفارق المادة وهو لا يتأثّر بشيء ولا يختلط بشيء حيث إن طبيعته الجوهرية أن يكون فعلاً... وهو لا يتوقف عن تفكيره ولا يصل إلى أن يكون هو ما هو على الكمال إلّا بانفصاله عن المادة وهو وحده الخالد الأبدي... هذا على حين أن العقل المنفعل (السلبي) فانٍ كما أنه لا يفكّر على الإطلاق بمعزل عن الآخر، ولم يوضح أرسطو معنى ما يقول. وتنازع المفسّرون حول تأويل كلماته بما في ذلك تلامذة أرسطو المباشرون أنفسهم. وقد قام الإسكندر الأفروديسي أعظم مفسّري أرسطو بمحاولة هامّة في إيضاح أمر العقل الفعّال والعقل المنفعل. يقول الإسكندر الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد أن العقل الفعّال هو واحد عدداً وهو نفسه عند كل البشر وهو والإلّه شيء واحد وهي إضافة من لدن الإسكندر الأفروديسي لأن أرسطو لم يقل هذا.

وبحسب هذا التفسير فإن ما هو إنساني حقّاً ويختصّ به نوع الإنسان ويوجد في كل فرد منّا هو العقل المنفعل، أي القدرة على أن نستنير بنشاط الإلّه الفعّال الذي ينصب علينا. وميزة هذا التفسير هي أنه ينقل العقل الفعّال من ميدان علم النفس تماماً وبذلك يعود ذلك العلم علماً طبيعياً خالصاً.

وذهب المفسّر الإسلامي ابن رشد من مدينة قرطبة في القرن الثاني عشر بعد الميلاد إلى أبعد من ذلك في طريق الاتجاه الطبيعي، فحيث إنه لا يمكن الفصل بين العقل الفعّال والعقل

المنفعل إلا على مستوى التجريد المنطقي فإن ابن رشد استنتج من ذلك أن البشر إذا تكلمنا على الدقّة لا يفكّرون على الإطلاق وإنما هناك عقل فرد واحد وحيد في الكون وما نسمّيه بفكرنا ليس فكرنا على الحقيقة بل هو فكر الإلّه.

ثم جاء الفلاسفة اللاهوتيون المسيحيون في القرن الثالث عشر الميلادي وهم بصفة عامّة لم يقرؤوا أرسطو إلّا من خلال قراءة ابن رشد الذي سمّاه القديس توما الأكويني المفسّر (بألف لام التعريف)... ومع ذلك فإن اللاهوت المسيحي كان يضطرهم إلى نبذ مذهب ابن رشد في العقل الفعّال وكان بمقدورهم أن يعترضوا عليه، وهو ما فعل القدّيس توما الأكويني بأن أرسطو نفسه ما كان يمكن له أن يقول إنه لا يوجد شيء اسمه العقل الإنساني. وهنا ظهرت نظرية تأويلية ثالثة قدّمها القديس توما الأكويني وهي تقول إن العقل الفعّال لا هو الإلّه ولا هو واحد لجميع البشر، وإنما هو أعلى قسم في النفس البشرية الفردية وأكثرها عقلانية وليس هو عضو جسمي يختصّ بوظيفته، وكان أرسطو قد قال عن «العقل الفعّال»: إنه الشيء الوحيد الذي لا يعطيه الأبوان للطفل وإنما هو يأتي إلينا من الخارج، وقد تحوّل هذا في اللاهوت المسيحي إلى المذهب القائل بأن النفس العاقلة يخلقها الإلّه خلقاً مباشراً.

٢٤ ـ الأخلاق التطبيقية نظرية المجتمع، العلاقة مع الدين:

اشتركت الفلسفات التالية على أرسطو جميعاً في الاهتمام بالمناقشات التفصيلية للعلاقات والمشكلات الأخلاقية المحدّدة، وقد انجذب الرواقيون إلى هذا النشاط انجذاباً شديداً (مع استثناء أرستون أ وبدا وكأنهم يتلذّذون تلذّذاً خاصّاً بمسائل الإفتاء في حالات تعارض الواجبات خاصة عندما تتيح لهم مثل هذه المناقشات فرصة لإظهار فنّهم الجدلي ومهارتهم فيه. وعلى حين أن معالجتهم التفصيلية للمسائل الجزئية ساهمت مساهمة كبيرة في ازدياد التأثير العملي للأخلاق الرواقية وفي انتشار أفكار أخلاقية بالمعنى الأدقّ، إلّا أن القيمة العلمية لهذه المناقشات كانت فيما يبدو متواضعة جداً كما أن طريقة معالجتهم لتلك المسائل كثيراً ما كانت تتميز بتفاهة يؤسَف لها.

ويبدو بقدر معرفتنا أن معالجة المشكلات الأخلاقية الجزئية تلك كانت تشير إلى وجود اتجاهين: الأول أن يصير الفرد مستقلاً في ثقته الذاتية الأخلاقية عن كل العوامل الخارجية، والثاني إعطاء المشكلات التي تثيرها علاقته بالكلّ الذي ينتمي إليه، إعطاؤها حقها من الاهتمام. والجانب الأول يُظهِر الخصائص التي تميّز الفلسفة الرواقية باعتبارها خلفاً للاتجاه الكلبي. والثاني يُظهِر الخصائص التي بها عدلت الرواقية من المذهب الكلبي وتعدّته لتصبح فلسفة جديدة. لقد كان من المُثُل العليا للرواقيين استقلال المرء عن كل ما لا يؤثّر على تكويننا الأخلاقي والارتفاع فوق كل

الظروف الخارجية، واكتفاء الحكيم بذاته، وكذلك التحرّر من كل حاجة كما كان حال ديوجينيز. ولم يكن النحو الكلبي في الحياة جزءاً جوهرياً في النموذج الرواقي للسلوك ومع ذلك فإن الرواقيين رأوا أنه جدير بالفيلسوف إذا سمحت الظروف بتحقيقه. وأدّى مبدأ أن أخلاقية السلوك لا تعتمد إلاّ على الخلق (character) الداخلي وليس على الفعل الخارجي، أدّى بالرواقيين شأنهم في ذلك شأن أسلافهم إلى القول بأشياء كثيرة غريبة ومتميِّزة. ومع ذلك فإن أكثر ما كان داعياً إلى النفور وموضوعاً للاعتراض في مذاهبهم كان إما محض افتراض في جانب منه، وإما نتيجة من الآراء التي كانوا يعارضونها. أخيراً فإن الرواقيين من أجل تأمين الاستقلال للإنسان في كل ظرف سمحوا بالتخلّص الإرادي من الحياة ليس فقط كملجأ في حالة الضيق الأقصى، بل وكذلك لأنهم رأوا في ذلك التأكيد الحاسم للحرية الأخلاقية. فهو خطوة يبرهن بها الشخص على أنه يعتبر الحياة نفسها من مجموع الأشياء المُحايدة، ويكون هذا الشخص مبرّراً للقيام بها حين يبدو له أن من الأوفق مع الطبيعة أن يترك هذه الحياة الأرضية وليس أن يبقى فيها مدة أطول. ونحن نعرف أن زينون وكليانتس وأرارتسثينيز وأنتباتر وكثيرون غيرهم من الرواقيين أنهوا حياتهم على هذا النحو.

ولكن مع استقلال الاتجاه الرواقي نحو كل شيء لم يكن هو نفسه يفعله أو يقبله إلاّ أنه شعر بارتباطه الوثيق مع أبناء جنسه. فالإنسان بالنظر إلى كيانه العاقل يدرك أنه جزء من الكون، ولهذا فإن عليه التزاماً بالعمل من أجل هذا الكل وهو يدري أنه على

علاقة قرابة مع كل الكائنات العاقلة في الطبيعة ويرى أنهم متشابهون معه في الجنس وأنهم على حقوق سواء، ويخضعون جميعاً لنفس القانون الطبيعي ولنفس العقل كحاله هو نفسه ويعتبر أن وجهتهم الطبيعية هي أن يعيش كلٌ منهم من أجل الآخر. ولهذا فإن الغريزة الجماعية مغروزة غرزاً في الطبيعة الإنسانية وهي تتطلب صنفين: العدالة وحبّ بني البشر الآخرين وهاتان الصفتان هما الشرطان الجوهريان لقيام أيّة جماعة إنسانية.

وقد ذهب الرواقيون في المحل الأول إلى أن كل الحكماء أصدقاء طبيعيون لبعضهم البعض وأعلوا علوّاً كبيراً من قيمة الصداقة بوجه عام إلى درجة أنهم لم ينجحوا نجاحاً مقنعاً في التوفيق بين اكتفاء الحكيم وبين الحاجة إلى الصداقة. كذلك فإنهم نبّهوا إلى القيمة الأخلاقية لكل العلاقات الإنسانية الأخرى. ونصح الرواقيون بالزواج ولكنهم اشترطوا أن يقوم به المرء في ظل روح نقية أخلاقية. ولم يكن للرواقيين اهتمام خاصّ بالسياسة ومع دلك فإنهم كانوا بين مدارس الفلسفة في الحضارة اليونانية المتأخرة أعمق مَن تناولوا المسائل السياسية، وأنتجت مدرستهم شخصيات سياسية عظيمة الاستقلال. ولكنهم رأوا أن ارتباط الشخص بالإنسانية ككل أهم بكثير من ارتباطه مع قومه، ولهذا احتل مكان الاهتمام بالسياسة عندهم الاهتمام بالمواطنة العالمية (cosmopolitanism) وهي عقيدة دافع عنها الرواقيون بأعظم حماس، وكانوا دعاة ناجحين إليها. وقد سار زينون في هذا الصدد على خطى الكلبيين على نحو وثيق حتى قيل إن مؤلّفه في

الدولة قد كتب على ذيل الكلب (ديوجينيز الأبرسي، الكتاب السابع الفقرة ٤).

ومع ذلك فإن فكرة الحياة الاجتماعية والحياة في جماعة كانت تعارض المثل الأعلى الكلبي أحدّ معارضة، فحيث إن أي جماعة إنسانية لا تقوم إلاّ على أساس مساواة الأفراد في العقل فإن هذه الجماعة ينبغي أن تمتد لتشمل كل الإنسانية، فكل البشر أقرباء فيما بينهم وكلهم يشتركون في نفس الأصل وفي نفس المصير وجميعهم يخضعون لنفس القانون وهم مواطنون لنفس الدولة وأعضاء في جسم واحد. إن لكل البشر من حيث هم بشر حق في حُسْن إرادتنا ونيّتنا حتى العبيد لهم أن يطلبوا منّا حقوقهم وأن نظهر لهم أنهم حقيقـون بتقديرنا بل إننا من حيث إننا بشر لمطالبون بالرحمة والمغفرة بإزاء أعدائنا وبالاستعداد لمعونتهم، وقد كرّر هذا الرأي مرّات وفي قوة رواقيو العصر الروماني هذه النزعة العالمية كانت واحدة من أبرز خصائص الـرواقية التي جعلتهم يصيرون الممثّلين الحقيقيين للعهد الهلينستي والعهد الروماني، وجعلت الفلسفة الرواقية ذات مساهمة ومغزى فيما يخصّ قيام الديانة المسيحية وانتشارها.

وإذا ما امتدّ نطاق المشاركة بين جماعة الكائنات العاقلة إلى أبعد من هذا المدى فإننا نصل إلى تصوّر العالم باعتباره جماعة (community) مؤلّفة من الآلهة ومن البشر وإن هناك ضرورة في الخضوع المطلق غير المشروط لقوانين هذه الجماعة وما تفرضه من متطلبات في هذه الطاعة لقوانين الكون، وفي هذا الخضوع

للقدر وهما فكرتان أكد عليهما الرواقيون أعظم تأكيد. يقوِّم جوهر الدين من وجهة نظر الرواقيين أن التقوى هي معرفة طرائق عبادة الآلهة، ومع ذلك فإن الدين في جوهره هو فهم صائب لطبيعة الآلهة وطاعة لإرادتهم، ومحاكاة لكمالهم (سنكا الرسائل، ٩٥، ٤٧، أبكتيتوس، الكتاب، ٣١، ١) وهو طهارة القلب والإرادة (شيشرون، في طبيعة الواجب، ٢، ٧١، سنكا شذرات ١٢٣١). وباختصار فإن جوهر الدين هو الحكمة والفضيلة، والدين الحق لا يختلف عن الفلسفة وإن كان الرواقيون كثيراً ما انتقدوا العقائد الشعبية حين تعدّت حدود الدين هذه التي أشاروا إليها.

وقد أدان أعضاء المدرسة الرواقية بعد عصر زينون افتقار تصورات الآلهة على طريقة بشرية إلى النقاء وتفاهة الحكايات الأسطورية عن الآلهة والأبطال وبلاهة الطقوس الدينية التقليدية، ومع ذلك فإن الرواقيين لم يكونوا معارضين في مجموعهم للديانة الشعبية بل مدافعين عنها، وذلك لأنهم رأوا أن القبول بها عند العموم دليل حكمتها من جانب، ولأنهم لم يكونوا براغبين في نزع سند ضروري للأخلاق عند العامّة من جانب آخر. وقد رأى الرواقيون أن المضمون الحقيقي للأساطير الدينية إنما ينبغي أن تحدّده النظرية الفلسفية في الإلّهيات. وهكذا فإن الإلّه الواحد الذي نادى به الرواقيون ينبغي أن يعبد مباشرة من جهة وبطريق غير مباشر وفي صورة الآلهة الأسطورية من جهة أخرى يعبد مباشرة تحت اسم ذيوس الذي أعلن كليانتس وأراتوس أنه الإلّه الكلّي وأنه أصل الكون وقوّته السائدة له وذلك باعتباره قانوناً كليّاً للكون

وقانوناً أخلاقياً له كذلك. وهو يعبد بطريق غير مباشر تحت صور الآلهة الأخرى من جهة أن هذه الآلهة ما هي إلّا تمثيلات للقوى الإلٓهية تتكشف لنا في النجوم وفي العناصر وفي ثمار الأرض وفي عظماء البشر ونافعي الإنسانية. أما وسيلة الرواقيين في بيان الحقيقة الفلسفية الكامنة في الأساطير فإنها كانت التأويل المجازي (Allegorical). وقد أصبحت هذه الطريقة مذهباً مع زينون الرواقي بعد أن كانت لا تستعمل قبله إلا في حالات محدودة منعزلة (كما نجدها مثلاً في الغموض المعتمد في آخر محاورة الجمهورية لأفلاطون الكتاب العاشر ٦٢١ د).

وقد طبقها كليانتس وكريسيبوس إلى مدى بعيد وإلى حدٍّ مغرق في التحكّم (Arbitrariness) اللّامعقول وفي الافتقار إلى الذوق إلى درجة لن يتفوّق فيها عليهم مَن سيأتي بعدهم سواء كان من الوثنيين أو من اليهود أو من المسيحيين. وقد عالج زينون وكليانتس وإسفايروس وعلى الأخص كريسيبوس وخلفاؤه النبؤة (prophecy) بنفس الروح وأكدوا جميعاً على أهميتها، وفي هذا المجال صيغ اللّاعقلي في صورة عقلية، فما دامت كل الأشياء مترابطة فإنه يمكن التنبؤ بالأحداث المستقبلة بوسيلة علامات طبيعية معينة وسنستطيع معرفة هذه العلامات وتفسيرها من ناحية بسبب هبات طبيعية تظهر عند البعض كنتيجة للصلة بين الإلٓه والإنسان عن طريق الملاحظة المنتظمة من جهة أخرى، وبهذه الطريقة كان في مقدور الرواقيين أن يبرّروا أيّ قصة عن نبؤة تحقّقت مهما كانت مبهمة وبغير مضمون واضح. ومن هنا فعلى

الرغم من أن الرواقيين حتى من قبل عصر بانايتيوس كانوا قد ميّزوا بين أنواع ثلاثة من نظريات الإلهيات: إلهيات الفلاسفة وإلهيات السّاسة وإلهيات الشعراء. وعلى الرغم من أنهم كانوا نقّاداً صارمين للنوع الأخير وما هو في الواقع إلا أساطير الاعتقادات الشعبية على الرغم من كل هذا إلاّ أن ذلك لم يمنعهم من استهجان أيّ هجوم جادّ على الدين القائم عند الشعب وهو ما نراه من موقف كليانتس بإزاء أرستارخوس من ساموس حيث اتهمه بإنكار الآلهة في كتاب كتبه ضدّه (ديوجينيز اللايرسي) الكتاب السابع فقرة ١٧٤) على أساس تقرير أرستارخوس أن الأرض وهي موطن الكون عند كليانتس تتحرّك بذاتها (بلوتارخوس في القدر، ٩٢٣ أ) وهو ما نراه كذلك من تشدّد ماركوس أوربليوس بإزاء المسيحيين.

وفيما يخصّ الأصول التاريخية للفلسفة الرواقية فإن مقارنة حديثة بين تلخيص قدّمه الرواقي أريوس ديديموس للأخلاق المشائية واحتفظ به مستوبايوس (منتخبات طبيعية وأخلاقية الكتاب الثاني، ص ١١٦ ـ ١٥٢ ـ ١٨١) وبين مؤلّفات أرسطو الأخلاقية والشذرات الباقية من تاوفراسطس هذه المقارنة كشفت أنّ زينون استمدّ أفكاره الأساسية في الأخلاق من التراث المشترك بين الأكاديمية القديمة والمدرسة المشّائية، وذلك من خلال أستاذه بوليمون (راجع رقم ٥٨). وهكذا فإن زينون بصرف النظر عن فكرة الحياة وفقاً للطبيعة يكون قد أخذ عن نقل ذلك المصدر فكرة المحافظة على الذات وفكرة الواجب وفكرة السلوك الفاضل وعلى

الأخص فكرة الإنسانية التي لا يمكن أن تردّ إلى تأثير كلبي.

ورغم هذا فإن أصالة الفلسفة الرواقية تتمثّل في مزج كل هذه العناصر مع مبادىء الفلسفة الطبيعية عند هيراقليطس والخروج من هذا كله بمذهب في وحدة الوجود والألوهية (Pentheism) صارم في واحديته ويعرض في توافق رائع وجهة نظر متفائلة تجاه الطبيعة وأخرى متشائمة تجاه القدرات الأخلاقية للإنسان ويجمع بين التأكيد على أولوية الانفعالات وبين الاتجاه العقلي عند سقراط وأفلاطون، ويضمّ معاً في نفس المذهب أخيراً نظرية في أخلاق الواجب واتجاهاً جبرياً واضح المعالم وكل هذه التناقضات اقتضت أن يُدخِل الرواقيون من بعد العصر الأول تعديلات على مذهبهم.

٢٥ ـ الوجود عند أرسطو:

تُعدّ فلسفة أرسطو في الوجود صورةٍ من المذهب الأثيني الذي يقول بنوعين من الوجود مختلف كلٍّ منهما عن الآخر هما المادة والعقل، لكلٍّ منهما طبيعته وظواهره.

وأرسطو Aristottes (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م.) تلميذ أفلاطون تعلّم في الأكاديمية وظلّ فيها إلى وفاة أستاذه ثم استدعاه فيليب ملك مقدونيا لتعليم ابنه الإسكندر، ولكن الإسكندر انصرف إلى الحرب بعد وفاة أبيه فعاد أرسطو إلى أثينا وأنشأ فيها جامعة اشتهرت باسم «اللوقيون» أو «الممشى» وظل يعلّم بها حتى وفاة

الإسكندر فاتّهمه أعداؤه بالإلحاد فغـادر أثينا ومـات في العام التالي[1].

وقد نقد أرسطو آراء الفلاسفة السابقين في «الوجود» فقال إن الرأي بأن أصل الوجود يرجع إلى مادة واحدة أو عدّة مواد محدودة خطأ، لأن الموجودات كثيرة بحيث يصعب حصرها ولو كانت من مادة واحدة أو بضعة مواد قليلة فكانت متماثلة بينما هي مختلفة في جوهرها ومظهرها كما يتبين لنا في تأملها.

والقول بالذرّات لا يجعل للموجودات وحدة متناسقة بل تكون مجرد تركيب من الأجزاء التي لا يجمعها التعاون والتآزر الواضح في الأجسام الحيّة ولا الغاية الواحدة التي يعمل لها الجسم الطبيعي متكاملاً وهي سلامة الجسم كله واستمراره.

والقول بأن الوجود الحقيقي واحد ثابت كما ترى المدرسة الإيلية ينفي وجود الأشياء المتغيّرة ويعدّها من أوهام الحواس بينما هي حقائق واقعية محسوسة معيش عليها وبها، بل ولها علم صحيح يدرسها هو العلم الطبيعي[2].

أما قول أفلاطون بقسمة الوجود إلى عالمي الحسّ والمثل ففيه تناقض لأن:

١ ـ المحسوسات مادية فإذا كانت المثل شبيهة بها كانت مادية مثلها وبذلك يحدث لها التغيّر والفناء، وإذا لم تكن المثل مادية

---

(١) مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية، الدكتور عبد المجيد عبد الرحيم.
(٢) المصدر السابق.

كانت مخالفة للأشياء المحسوسة المادية التي هي مثلها فكيف توفّق بين هذين الأمرين المتناقضين؟

٢ ـ لا يمكن أن توجد مثل للأشكال الهندسية والصفات والألوان والطعوم لأنها لا توجد بنفسها بل تحتاج في وجودها إلى الأشياء التي ترتبط بها.

٣ ـ إذا كان لكل شيء مثال كان من الضروري وجود مثل للشرور والآثام والأحقاد والأمراض وبذلك لا يكون عالم المثل روحياً وجميلاً وخيراً.

ونتيجة لهذا النقد يرى أرسطو أنه لا بدّ من القول بأن العالم الحسّي عالم حقيقي واقعي موجود وأنه ليس ظلاً ولا وهماً. وأما عالم المثل فليس إلاّ الماهيّات التي قالت المدرسة الإيلية إنها حقائق كلية عن الموجودات كائنة في العقل، وإن أفلاطون نقلها من العقل وأوجد لها عالماً خاصّاً لا ضرورة له فضلاً عن أنه لا يمكن معرفته إذا قِيسَ بالعالم الحسّي الذي لم تستكمل معرفته تماماً رغم وجودنا فيه. وقد أراد أرسطو تفسير الوجود تفسيراً عقلياً كما تتطلب الفلسفة مع الاستعانة بالنظرة العلمية التي يميل إليها بحكم تكوينه المتّجه نحو دراسة الكون المادي والحياة الطبيعية (إذ كان أبوه طبيباً يهتم أساساً بالجسم الحيّ وبمظاهره وبحكم النزعة العلمية التي أنمتها كثرة المعلومات الأكاديمية). فقال أرسطو إن كل جسم طبيعي مكوّن من مبدأين «هيولى» و«صورة». أما الهيولى فهي المادة الأولى غير المحددة والتي ليس لها شكل

ولا صفة خاصة والصورة هي المبدأ الذي يعيِّن الهيولى ويعطيها الشكل الذي نعرفها فيه.

ومثال ذلك «القلم» الذي نكتب به فهو مركب من هيولى هي المعدن المصنوع منه ومن صورة هي المبدأ الذي يجعل القلم على النحو الذي نألفه لا على أيِّ نحو آخر، مع ملاحظة أن المعدن نفسه مكوّن من هيولى وصورة. فالهيولى الخاصّة به هي المادة الأولى التي تكوّن منها والصورة هي المبدأ يجعل هذه المادة معدناً معيناً.

ويتّضح من ذلك أنه لا بدّ من وجود الهيولى والصورة متّحدتين في كل شيء لأن كلًّا منهما محتاج في وجوده للآخر ولا يمكن أن يوجد أحدهما منفرداً فلا توجد الهيولى بدون الصورة ولا الصورة الطبيعية بدون هيولى. والصورة الطبيعية هي التي تعطي لكل شيء خصائصه وتيسّر له قيامه بوظيفته، ومن هنا كان اختلاف الصور هو السبب في اختلاف صفات الأشياء وأفعال الكائنات وليس السبب هو الاختلاف في شكل المادة أو مقدارها فما يجعل عنصرين يقبلان الاتحاد ببعضهما ويكونان شيئاً واحداً (مثل تكوّن الماء من اتحاد الأكسيجين والإيدروجين مثلاً) هو أنه في كل منهما شيء غير المادة هو الصورة التي تجعل لكلٍّ منهما صفات معينة.

والصورة هي التي تجعل الأشياء معقولة (أي ممكن معرفتها) لأن الأشياء تصبح مجموعة من الصور المعقولة المتّفقة مع صورة العقل.

٢٦ ـ وجود الله عند أرسطو:

بالإضافة إلى الهيولى والصورة يرى أرسطو ضرورة افتراض مبدأ ثالث هو الحركة أو العلّة المحرّكة وهو مبدأ لم ينتبه إليه أحد من الفلاسفة السابقين كما يقول أرسطو سوى أفلاطون في كتابه «فيدون» إذا نطق سقراط بقوله: إذا طبع المثل قد يكفي لتفسير وجود الأشياء لأن المثل موجودة بذاتها والأشياء الأخرى تتلقى هذه المثل التي تشاركها وأن وجود كل شيء مسمى بحسب مثاله وأن الأشياء تتكوّن متى تتلقى المثال وأنها تفسد عندما تعدمه[1].

وإذن فإن أفلاطون يرى أن المثل هي بالضرورة علّة كون الأشياء وفسادها (وجودها وفناؤها) ورأى آخرون غيره هذه العلّة في المادة نفسها لأن منها على رأيهم تصدر الحركة.

ولكن الرأيين خطأ في نظر أرسطو لأنه إذا كانت المثل عِللاً فلماذا لا تكون دائماً بطريقة مستمرة، ولماذا تكون تارة ولا تكون تارة أخرى مع أن المثل تبقى دائماً هي والأشياء التي يمكن أن تشركها فضلاً عن أنه توجد أشياء تكون العلّة فيها شيئاً آخر غير المثال، فالطبيب هو علة الصحة للمريض، والعالِم هو علّة العلم، والفنّان هو علّة الأشياء المصنوعة.

والقول بأن المادة هي التي تكوّن الأشياء بالحركة التي تعطيها إياها أكثر موافقة للطبع من نظرية المثل لأن ما يغيّر الأشياء يمكن أن يظهر أكثر من غيره بمظهر العلّة في وجودها. ومن

(١) أرسطو، الكون والفساد.

الملاحظ في الطبيعة والفنون أنه ينظر عادة إلى كل ما يعطي الحركة كأنه هو الفاعل.

ولكن المادة ليست هي مصدر الحركة لأن الانفعال والتحرّك أفادهما الخاصتين اللتين تتعلقان بالمادة، بينما التحريك والفعل يختصّان بقوة مغايرة فليس الماء هو الذي يوجد الحيوان (بل هو الطبع)، وليس الخشب هو الذي يصنع السرير وإنما هي الصناعة. وخطأ هذا الرأي أيضاً آتٍ من أنه ينسب إلى الأجسام قوى يجعلها بها تتوالد بطريقة ميكانيكية ويشبه هذا الخطأ خطأ مَن يذهب إلى اعتبار المِنشار علّة ما يصنع من الخشب.

ولذلك يرى أرسطو أنه ما دام هناك كون وفساد للكائنات فلا بدّ من وجود حركة يلزم عنها القول بوجود محرّك، وإذا كانت الحركة أزلية يلزم أن يكون ثمّة شيء أزلي أيضاً، وإذا كانت الحركة متصلة فهذا الشيء الذي هو (واحد) يجب أن يكون هو عينه غير متحرّك ولا مخلوق ولا قابل للاستحالة.

وحتى مع افتراض أن الحركات الدائرية يمكن أن تكون كثيرة فإنها يجب وبالضرورة أن تكون خاضعة لمبدأ واحد، ومن جهة أخرى ما دام الزمان متّصلاً وجب أن تكون الحركة متّصلة مثله لأنه من المُحال أن يوجد زمان بدون حركة.

والمحرّك الأول يحرّك العالم كعلّة غائية لأن العلّة الفاعلة تستلزم اتصال المحرّك الأول بالعالم المادي فيكون مادة مثله، ولكن المحرّك الأول المتحرّك بذاته يتحرّك حركة دائرية هي أكمل أنواع الحركة.

ومن الواضح أن هذه النتيجة التي انتهى إليها أرسطو تتّفق ومذهبه من حيث إنه لا يلغي قضية إلاّ إذا كانت مستنتجة من قضية سبقتها، ولذلك اضطر إلى القول بالعلّة الغائية بالنسبة لحركة العالم لأن العلل الثلاثة الأخرى لا تفسّر له صلة الله بالعلم من حيث الخلق والحركة والرعاية.

ويعلّق الكتاب الموسوم في مليسوس وفي إكسينوفان و في جورجياس المنسوب إلى أرسطو أحياناً وإلى تلميذه ثيوفراسطس أحياناً أخرى فيقول: «إذا كان من المُحال أن يأتي الموجود من اللاّموجود فيلزم أن نستنتج أن الله أزلي، وإذا كان الله هو سيّد الموجودات فيلزم على رأي إكسينوفان أن يكون أيضاً أحداً لأنه لو كان فيه اثنان أو عدّة فمن ثم لا يكون إذن سيداً لجميع الموجودات ولا أكبرها ما دام أن كل واحد من هذه الموجودات الكثيرة قد يكون مطلقاً مشابهاً له تماماً، إن ما يحقّق الله في الواقع والقدرة الإلّهية إنما هو أن يتسلط على وجه السيادة ولا يكون مسلّطاً عليه أن يكون سيّد الجميع وأقدرهم».

ونتيجة لهذا إذا لم يكن هو الأقدر فإنه يفقد بنسبة ذلك شيئاً من ألوهيّته، وإذا كانوا آلهة عدّة وكان بعضهم أعلى أو أدنى من الآخرين من بعض الوجوه فأولئك لا يكونون آلهة عدّة متساوين فلا يكون هذا طبع الإلّه الذي يجب أن يكون الأحسن لأن المساوي ليس بالبداهة أقبح ولا أحسن من مساويه.

٢٧ ـ اتفاق أرسطو مع أفلاطون بشأن وجود الماهيات:

اتفق أرسطو مع أفلاطون بشأن وجود الماهيات فقد أقرّ بها أولاً وجعل لها أهمية كبرى في مذهبه. فالوجود الحقيقي هو وجود الماهيّات أو الصور، والعلم هو معرفة كلية شاملة لأنه حصول الصورة صورة الشيء في الذهن، والصورة كلية إذن العلم علم بالكلّي لكن أرسطو وإن اتفق مع أفلاطون في ذلك إلاّ أنه لم يتفق معه بالنسبة للعالم الحسّي ووجود الجزئيات فيه، فالعالم الحسّي ليس وهماً أو زيفاً أو أشباحاً لعالم المثل كما ذكر أفلاطون، ووجود الجزئي له أهميته البالغة إن في الوجود وإن في المعرفة. صحيح أن المهم في فعل المعرفة هو إدراك الكلّي الثابت لكن ذلك لا يمكن أن يتمّ بالنسبة لأرسطو إلاّ من خلال الجزئي، وظاهر أيضاً أنه إن فقدنا حسّاً ما فقد يجب بالضرورة أن نفقد علماً ما لا يمكننا أن نتناوله إذا كنّا إنما نتعلم إما بالاستقراء وإما بالبرهان. فالبرهان هو من المقدمات الكلية، والاستقراء هو من الجزئية ولا يمكننا أن نعلم الكلّي إلاّ بالاستقراء[1]. وفي موضوع آخر يذكر أرسطو أن كلّ ما ندركه باللّمس نحسّ به إذ إن جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مدركه باللّمس فمن الضروري تبعاً لذلك إننا إن فقدنا إحساساً ما فقدنا كذلك عضواً حسّياً[2]. فبالعالم الحسّي نبدأ وعن طريق الجزئي نصعد والماهيات ليست مستقلة عن أفرادها ولا وجود لها في حيّز الواقع إلا من خلال الأفراد. أعني

(١) أرسطو، التخيّلات الثانية، نشرة بدري، جـ ٢، ص ٣٦٥.
(٢) أرسطو، النفس، ك ٣ ـ ٤٢٤ ب.

ليس ثمّة عالـمٌ مستقلٌ هو عالم المثل أو الصور. إن الموجود بالفعل هو العالم الحسّي الذي يطوي بين جناحيه الماهيّات هذه الصفات أو الخصائص الجوهرية التي يستطيع العقل الحصول عليها عن طريق الاستقراء عن طريق التجريد. ليس هناك أيّ شيء يوجد مفارقاً للمقادير المحسوسة فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجرّدات التي تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالها.

ولهذا السبب من جهة فإننا في غيبة جميع الإحساسات لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أيّ شيء، ومن جهة أخرى فإنه عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوباً بالأخيلة لأن الأخيلة شبيهة بالإحساسات إلّا أنها لا هيولى لها (أرسطو: النفس ك ٣ ـ ٤٣٢ أ).

بل إن أرسطو يُعلي من شأن الحسّ والمحسوس. ففي رأيه أن عضو الحسّ لا يخطىء أبداً بالنسبة لمحسوسه لأن عضو الحسّ لا يحكم بل يقرّر إن صحّ التعبير، والخطأ كل الخطأ إنما هو في الربط والحكم. يقول أرسطو أعني بالمحسوس الخاصّ ذلك الذي لا يمكنه أن يحسّ بحاسّة أخرى، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه، مثال ذلك البصر حاسّة اللون والسمع حاسّة الصوت والذوق حاسة الطعم. أما اللمس فموضوعاته مختلفة إلّا أن كل خاصّة على كل حال تحكم على محسوساتها الخاصّة ولا تخطىء في أن هناك لوناً أو صوتاً بل فقط في مـا وأين الملون وفي ما وأين المسموع[1]. على أن ذلك ليس معناه أن عالم الحسّ هو الكل

---

(١) المرجع السابق، ك ٢ ـ ٤١٨ أ.

في الكل إن صحّ التعبير ذلك أننا إن اعترفنا بذلك لواجهنا صعوبات جمّة لا بدّ من مواجهتها وقد لا نستطيع الإجابة عنها، ذلك إن ما سبق قد يُفهَم منه أن الذهن صفحة بيضاء في حالة سلبية محضة من شأنه أن يتقبّل كل ما يلقيه إليه الحسّ من إشارات وتنبيهات، لكن ذلك غير صحيح. فسوف نرى أن ثمة عقلاً هيولانياً عند أرسطو وآخر بالفعل وثالث فعال. لكن المهم هنا الآن هو أن إدراكي للعالم الحسّي يقتضي أن يكون لديّ مبادىء أُولى ضرورية لكي أدرك من خلالها العالم. بمعنى أن العلم لا يمكن أن يبدأ من الصفر.. إن صحّ التعبير. بعبارة أخرى: إن فكرة التعليم لا بدّ من أن يسبقها علم، والعلم لا بدّ أن يسبقه علم، وهكذا ومن المستحيل أن لا نقف عند حدّ إذ في ذلك إبطال التعلّم، وبما أن التعلّم قائم فلا بدّ من الوقوف عند مبادىء أولى ضرورية أي إن كل تعليم وكل تعلّم ذهني إنما يكون من معرفة متقدمة الموجود، وهذا يكون لنا ظاهراً إذا ما نحن نظرنا في جميعها. وذلك أن العلوم التعليمية بهذا النحو تحصل عندنا، وكل واحدة من تلك الصناعات الأُخر. وعلى هذا المثال يجري الأمر في الأقاويل أيضاً أعني التي تكون بالمقاييس والتي تكون باستقراء. فإن كِلا العلمين إنما يجعلان التعليم بأشياء متقدمة المعرفة[1].

هناك إذن مبادىء أولى ضرورية لا يمكن معرفة من أين أتت، وكيف أتت. وفضلاً عن هذا فإن مَن يحاول البرهنة على

(١) التحليلات الثانية، جـ ١، من نشرة بدوي، ص ٣١٠.

هذه المبادىء فإنه مخطىء بالضرورة. يرى بعض العلماء أن البرهان على كل شيء واجب، وهذا أيضاً خطأ فالأوائل لا يمكن البرهنة عليها وليس كل شيء قابلاً للبرهان.

والسؤال الآن: هل هذه المبادىء الضرورية والتي لا نستطيع البرهنة عليها كما لا نستطيع إرجاعها إلى العلم الحسّي: من أين أتت؟ هل هي فطرية؟ هل وُجِدَت عن طريق حدس مباشر؟ هل هناك عالم آخر أتت منه؟

إن المشكلة بالنسبة لأفلاطون سهلة وواضحة! فهناك حياة حيتها النفس قبل هبوطها إلى عالمنا الحسّي، وهناك في عالم المثل عرفت النفس كل شيء وكان من السهل على أفلاطون حينئذ أن يحلّ المشكلة، مشكلة التعلّم عن طريق فكرة التذكّر ـ أما بالنسبة لأرسطو فالمسألة شائكة، فهو لا يقول بوجود أفكار فطرية في العقل وهو لا يقول بحياة سابقة للنفس وهو أخيراً لا يقول بوجود عالم غير عالمنا، هذا اللّهمَّ إلاّ إذا كنّا نقول إن العالم الفكري عالم ثانٍ!!! كيف حلّ أرسطو هذه المشكلة؟

نحن نعلم أن أرسطو قد أتى بمفتاح سحري فيما يتصل بالوجود أطلق عليه القوة والفعل، وبواسطة هذا المفتاح السحري استطاع حلّ كثيرٍ من المشاكل الخاصة بالوجود. ويبدو أن أرسطو كان مقتنعاً بهذه الفكرة اقتناعاً راسخاً وقد نقل أرسطو هذه الفكرة من مجال الوجود إلى مجال المعرفة، وأعطى لها اسماً آخر هو الاستعداد والتحصيل. فالاستعداد والتحصيل مساويان للقوة والفعل، كيف لا والعقول عنده منها ما هو بالقوة ومنها ما هو

بالفعل. أرسطو يدرك ما يدرك ويعلم ما يعلم بواسطة القوة أو الاستعداد الذي لدى الإنسان، وهذا الاستعداد بمثابة إمكانية تنمّيها وتخرجها إلى حيّز الوجود المحسوسات والموجودات الخارجية. إن العقل أشبه بآلة أو جهاز في حاجة إلى المادة كي تعمل ما يطلب منها هكذا شأن العقل المحسوسات أو المدركات تمثّل المادة والعقل بمثابة الصورة المادة خالية من التعيين والتشكّل والنظام والعقل وحده هو الذي يعطيها مفهوماً وشكلاً ونظاماً. إنه ينظّم التجربة ويقارن بين الموجودات ويرتّبها وفقاً للأعم أو الأخصّ كي يستخلص الكلّي كي يستخلص القانون العام الذي تخضع له.

فالقانون العامّ أو بمعنى شامل العلم هو نتيجة لتعاون العالم والمعلوم المُدرِك والمُدرَك. فالمُدرِك لا يصل إلى العقل بمادته فهذا رأي فجّ إنه ينتقل بصورته. ولهذا فإن التعقّل أو الإدراك هو حصول صورة الشيء واتخاذها بالمدرك فإدراكي لشيء هو حصول صورة لديّ عنه لا أنه ينتقل برمّته في عقلي. ومدارك الإنسان تتّسع باتّساع تجاربه وخبراته. ومن هنا كان للتجربة والخبرة بمعناهما الواسع شأن كبير في تحصيل المعرفة. إن النفس من وجه هي الموجودات نفسها، ذلك أن جميع الكائنات إما محسوسة، وإما معقولة، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد، كما أن الإحساس والمحسوس شيء واحد (أرسطو: النفس ٤٣١ ب).

والحقيقة أن أرسطو بشأن نظريته في المعرفة متّسق مع نفسه

إلى حدٍّ بعيد. فالقوة لا تنفصل عن العقل، والمادة ملازمة للصورة والمعرفة ذاتها مرتبطة بالوجود، والوجود من شأنه أن يعرف عن طريق النفس البشرية، والنفس البشرية ـ بما في ذلك العقل ـ مرتبطة بالجسم لا وجود لها بدونه. فالحسّ كامن في العقل والعقل موجود في الحسّ وهذه إحدى خصائص الفلسفة اليونانية، فهي لم تفصل الروح عن المادة أو الوجود عن علله. يقول أرسطو مؤكداً على أن فعل المعرفة يتم بوجود النفس والمحسوس أن النفس في معظم الحالات لا تفعل ولا تنفعل بغير البدن ـ وإذا كان هناك فعل يخصّ النفس بوجه خاص فهو التفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعاً من التخيّل أو لا ينفصل عن التخيّل فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن[1]. ويضيف يبدو أن جميع أحوال النفس توجد مع الجسم.

القوة العاقلة إذن موجودة في المعقولة، والمعقولة موجودة في العاقلة، وفعل التعقّل وموضوعه شيء واحد. إذ التعقّل اتّحاد صورة المعقول بالعاقل. إن أرسطو واضح للغاية في هذا الصدد، المعرفة تبدأ من الحسّ، من الجزئي عن طريق الحواس التي ينظم العقل ما تأتي به طارحاً الخواص العارضة واصلاً في النهاية إلى القانون الكلّي العامّ وهو الخواص المشتركة التي تنطبق على سائر الأفراد. معنى هذا أن أرسطو قد سلك الطريق الطبيعي في المعرفة، فلم يقل بوحي إلّهي أو مثال هو مصدر المعرفة بل ذكر العقل والمعقول الحسّي والمحسوس الفاعل والمنفعل القوة

---

(١) أرسطو، النفس، ك ١ ـ ٤٠٣ أ.

والفعل الصورة والمادة. . . فكلّها يدركها العقل. إن نظرية أرسطو تعارض تصوّر النفس الإنسانية كأنها ملك كريم هبط من السماء حاملاً المعاني، أو على استعداد لقبولها من روح علوي وتقرر أن الحسّ متّصل بالأشياء اتصالاً مباشراً وأن العقل لا يكتسب معرفة ما إلا إذا تلقّى مادتها من الحسّ، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسيّة بل البدنية مع تمايزها منها بالطبيعة والفعل(١).

٢٨ ـ نقد أرسطو لجمهورية أفلاطون:

يبدأ أرسطو بنقد الشيوعية التي ينادي بها أفلاطون في جمهوريته، فهل يمكن حقاً أن تكون الأولاد والنساء والأموال شائعة بين جميع أهل المدينة؟. . . وما هي هذه الملكية التي لا تتعلق بأيّ فرد على حدة بالكل أي بالفرد الواحد والآخر على السواء. ويقول أرسطو إن اتفاق جميع أهل المدينة على أن يقولوا شيئاً واحداً هو إذاً من ناحية جميل جداً إن شئت لكنه ممتنع وبعبارة أخرى فإنه يستحيل عقلياً أن يكون شيء واحد ملكاً للجميع.

أما عن شيوعية الأولاد فكيف يمكن أن يقول الفرد عن طفل ما هذا ابني أو ابن أيّ رجل آخر؟ وكيف يعمّ الشكّ في حق آلاف الأولاد الذين يمكن أن تحويهم المدينة وأكثر من الآلاف ما دام أنه

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨٨ ـ ٢٨٩.

سيكون ممتنعاً على السواء العلم مَن هو والد الولـد؟ ويقول أرسطو: إذا كان آلاف الأولاد في المدينة، ينسبون إلى كل واحد من أهلها لا على أنهم ولدوا له بل على أنهم مولودون جميعاً دون أن يقدر أحد على أن يميّز هؤلاء من هؤلاء، فجميع أهل المدينة على السواء لا يعنون بهؤلاء الأولاد.

وهل يعقل أن يقول كل مواطن على الألفين أو العشرة آلاف الأولاد حين يتحدّث عن أيّهم: هذا ابني؟

ويدعو أرسطو أن يتمسك الناس بالتقاليد الموروثة، وأن يدعو المرء هذا الولد ابنه والآخر أخاه أو ابن عمّه أو رفيقه على حسب الروابط العائلية بالدم أو المصاهرة أو الصداقة المعقودة مباشرة بين الأفراد أو بين آبائهم الأوّلين(١).

وأن يكون للشخص ابن عمّ بدلاً عن الابن خير ألف مرة من أن يكون له ابن على طريقة سقراط.

إن شيوعية النساء والأطفال، ترفع كل الفضائل التي تقوم عليها الأسرة وتفسح مجالاً واسعاً للرغبات والشهوات، وتبيح المحرّمات. وفي الدولة الشيوعية تنعدم كل رعاية متبادلة فالولد لا يفكّر أقلّ تفكير في البحث عن أبيه ولا الوالد في البحث عن ولده فكيف تستقيم الدولة التي لا يكون من النافع فيها أن يفكّر الولد في الوالد ولا الوالد في الولد ولا الأولاد في إخوتهم؟

هذه الدولة الشيوعية تقف ضدّ الطبيعة الإنسانية بكل

---

(١) الفلسفة ونشأتها، الدكتورة نازلي إسماعيل حسين.

إحساساتها ومشاعرها. ويقول أرسطو للإنسان باعثان كبيـران: الرحمة والمحبة، وهما الملكية والعواطف وأنه لا محل لهذين في جمهورية أفلاطون.

ولكن هل هذه الشيوعية تحمي المدينة حقاً من هؤلاء الأبناء الذين لا يعرفون لهم آباء أو أمهات أو إخوة؟ هل يمكن أن يدافعوا عن حقوق المدينة وهم متحلّلين من كل رابطة تلقاء سائر أهل المدينة[1].

٢٩ ـ الملكية ونقد نظرية شيوعية الأموال:

يتساءل أرسطو، على أي أساس تقوم شيوعية الأموال؟ هل نعني بها شيوعية الثمار والزرع أو شيوعية الأرض والأعيان؟ ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة، يرى أرسطو أننا يجب أن نطرح مسألة العمل. فكيف يمكن أن نضمن أن يعمل الجميع بقدر متساوٍ حتى توزّع الثمار على الجميع؟ إن مسألة العمل تدفع إلى الشّجار والخلاف تماماً كما نغضب على أولئك الذين يعملون في خدمتنا الشخصية وسوف يحاول دائماً بعض الأفراد أن يحصلوا على أكبر قدر من الفائدة بأقل قدر من العمل. ويطالب أرسطو ببقاء الملكية ويكون هذا النظام مكمّلاً بالآداب العامّة مستنداً إلى قوانين حسنة ومعنى ذلك أن يهتم كل فرد بمصلحته الخاصة كما يهتم بالمصلحة العامّة وأن يتعاون الناس بعضهم مع بعض، وفي

---

(١) انظر: المصدر السابق.

بعض المدن يرفض للمواطنين الانتفاع ببعض الأدوات والأشياء على الشيوع[1].

وفي كل مرة يعود أرسطو إلى إلى تحليل الطبيعة الإنسانية تلك الطبيعة التي حاول أفلاطون أن يقتل فيها العاطفة والإحساسات والمشاعر. ويرى أرسطو أن الملكية هي إحساس فطري وطبيعي ويقول في ذلك: إن حبّ الذات الذي ينطوي عليه كلٌّ منّا ليس البتّة شعوراً مستنكراً بل هو إحساس طبيعي محض. ونحن لا نلوم إلّا الإفراط في حبّ الذات كما نلوم كل إفراط آخر، مثل البخل. ومن الطبيعي أن يحبّ الناس المال ولكنه من الحسن والجميل أن نساعد به الأصدقاء، ولا شك أن الملكية الفردية تجعل الإنسان يشعر بالسعادة، وإذا أغدق من ماله بسخاء شعر بسعادة أكبر.

ويقول أرسطو إن النظام الشيوعي يفسّر فضيلتين إحداهما العفّة لأنه من الفضيلة احترام امرأة الغير بدافع الحكمة، والأخرى السخاء الذي لا يمكن أن يتمشّى إلّا مع الملكية.

ولقد بالغ أفلاطون حين ظن أن كل عيوب نظم الحكم الحالية إنما ترجع إلى نظام الملكية الخاصّة وما يترتب عليه من خصومات وفساد لأخلاق الناس فكلّ الخصومات تنشأ من النزاع حول الملكية، لذلك صوّر أفلاطون بطريقة ساحرة المساواة العجيبة بين الرعايا في النظام الشيوعي. وقد يبدو لأول وهلة أن

---

(١) انظر: المصدر السابق.

هذا النظام يقوم على الشعور بالمحبة والإنسانية.

ولكن الواقع أن حجج أفلاطون لا تستند إلى الواقع فالنزاع يقوم بين الشركاء والملاّك على الشيوع أكثر مما يقوم بين الأفراد، كما أن وحدة الدولة المطلقة التي ينادي بها هي وحدة خيالية. فلا شك أن الدولة والعائلة ينبغي أن يكون لها نوع من الوحدة ولكن الوحدة المطلقة عند أفلاطون تتلاشى معها الدولة التي تكون على شفا حفرة من العدم. ويقول أرسطو إن الوحدة المطلقة تشبه لحناً يتألف من نغمة واحدة ووزن وإيقاع واحد وفي الشيوعية لا تطاق المعيشة فيما يظهر لي.

ومهما كان تصوّر الدولة الشيوعية في وحدتها المطلقة فإن هذه الوحدة ليست وحدة بسيطة بل يجب أن تكون وحدة مركبة، ولذلك أشار أفلاطون إلى نظام التربية وتوزيع العمل. ولكن أرسطو يرى أنه من المدهش حقاً أن يتصوّر المرء أنه لمجرد إدخال التربية في الدولة تتحقّق سعادة الجميع، فالسعادة لا تتحقّق إلاّ بالأخلاق والحكمة[1] والقوانين.

وكل المدن اليونانية التي حاولت أن تقدّم لنا صورة من الشيوعية في الأموال لم تلغِ الملكية الشخصية وكانت تجمع بين الاثنين، ولم نرَ في الواقع حكومة متشابهة لتلك التي أرادها أفلاطون فإذا ما تحققت الشيوعية بالنسبة للجميع الجنود والزرّاع

---

(١) ويضرب أرسطو مثلاً بمدن أخرى هي كريت ولقدمونيا، فيقول: إن الشارع كان به من الحكمة بحيث إنه كان يقيم المـوائد العـامّة على أساس شيوعية الأموال.

والصنّاع فأين يكون الفرق بينهم؟ وكيف يطيع الزرّاع والصنّاع الجنود والحرس؟ سوف تكون النتيجة بالضرورة أن يُقام في الدولة دولتان متعاديتان لأنه يصبح الزرّاع والصنّاع مواطنون ويصبح أهل الحرب رقباء مكلّفون حراستهم على الدوام.

إن شيوعية الأموال والنساء والأطفال أمراً مُباحاً للجميع للسادّة والعبيد، ولقد كان أهل كريت يمنعون على عبيدهم شيئين اصطناع الألعاب الرياضية وإحراز الأسلحة.

وهناك بعض الصعوبات التي تنشأ من تطبيع الشيوعية على الزرّاع فقد يعصوا الأوامر ويعلنوا عن ملكية الأراضي التي يزرعونها، ولنفرض أن طبقة الزرّاع تطبق الشيوعية في النساء والأموال فمَن الذي يدير شؤونهم حتى في مملكة الحيوانات نجد مَن ينظّم أمورهم. وكيف تستقيم حياة الزرّاع إذا كانت وظائف النساء هي على الإطلاق وظائف الرجال الذين يحظّر عليهم كل عمل داخلي. أما عن ترتيب السلطات فإن أفلاطون يريدها مستديمة ولكن أليس هذا كافياً لنشوب الحروب الداخلية.

ولقد جاء على لسان سقراط في جمهورية أفلاطون أن الله يصبّ الذهب دائماً في النفوس عيها، ومعنى ذلك أنه في لحظة الميلاد يصبّ الله من الذهب في نفس هؤلاء ومن الفضة في نفس أولئك ومن الحديد والنحاس في نفس هؤلاء الذين يجب أن يكونوا صنّاعاً وزُرّاعاً والحق أن هذا القدر المحتوم لن يجعل الناس سعداء في المدينة.

ومن أين تأتي السعادة في هذه الجمهورية؟ هل هي

للحرّاس والجنود؟ هل هي للعمّال والصنّاع المقيّدين بالأعمال الآلية هل هي للحكّام في مدينة أكثر أعضائها محرومين من السعادة؟

لقد جمعت محاورات أفلاطون بين جمال الأسلوب وأعماله المعاني وسعة الخيال، ومن العسير أن نفترض أن كلّ ما فيها حق فلم يضع أفلاطون حدّاً أدنى للملكية أو لعدد الأطفال ولعلّ أفضل وسيلة هي تحديد السكان لا تحديد الملكية وأن يكون ذلك بالنسَب الاحتمالية للأولاد الذين يموتون ولعقم الزوجات.

أما أن تترك الأمور بالمصادفة فإنه سوف تنشأ المنازعات الداخلية والخلافات وتنشأ مشكلة الإسكان مع تزايد السكان وكان أفلاطون لا يعطي المواطنين أكثر من مسكنين منعزلين وأنه لعسير جداً كما يقول أرسطو أن ينفق المرء على مسكنين.

٣٠ ـ ما هو المذهب السياسي عند أفلاطون:

يعتقد أرسطو أن مذهب أفلاطون السياسي في مجموعه لا هو ديمقراطية ولا هو أوليغركية إنما هو حكومة وسط تسمى جمهورية ما دامت أنها تتألف من كل المواطنين الذين يحملون الأسلحة وهو يرى أن الدستور الفاضل يجب أن يتألف من العناصر الثلاثة للملوكية والديمقراطية والأوليغركية ممثّلة في الملوك والشيوخ والحكّام الذين يأتون دائماً من صفوف الشعب ومذهب أفلاطون ليس فيه إلا ميل إلى الأوليغركية حيث يختار الأغنياء الحكّام ويملؤون كل الوظائف السياسية مع إعفاء المواطنين

الآخرين من هذه الواجبات وهذا النظام يمنح المناصب السياسية لأكثر الناس ثراءً فأين العدالة إذاً؟

كذلك فإن مجلس الشيوخ كما يتّضح لنا من محاورة القوانين له طابع أوليغركي لأن كل المواطنين الذين من حقهم الانتخاب ينتخبون الحكّام من الدرجة الأولى في الثروة، ثم يعيّنوا عدداً مساوياً من الطبقة الثانية والثالثة ويكون حقّ الانتخاب إجبارياً على المواطنين من الطبقة الأولى والثانية، وينقد أرسطو هذا النظام بقوله إن كثيراً من المواطنين يمتنعون عن التصويت لأنهم غير ملزمين به وهؤلاء هم الفقراء[1].

٣١ ـ المواطن والدولة:

الدولة هي مجموع المواطنين... لكن ماذا نعني بكلمة المواطن؟ المواطن في اللغة هو فرد يكون أبواه مواطنين ولا يكفي أن يكون الأب، وحده مواطناً أو الأم وحدها مواطنة أما بالمعنى السياسي فالمواطن يجب أن يتمتع بوظائف القاضي والحاكم، ومع ذلك فإن وظائف الحكم يمكن أن تكون تارة مؤقتة، بحيث لا يشغلها الفرد بعينه مرتين أبداً أو محدودة وتارة عامّة وبلا حدود كوظائف القاضي وعضو الجمعية العمومية.

إذاً المواطن هو الفرد الذي يمكن أن يكون له في الجمعية العمومية وفي المحكمة صوت في المداولة أيّاً كان شكل الحكومة

---

(١) انظر: المصدر السابق.

التي هو عضو فيها. وجدير بالذكر أن الحكومة الديموقراطية هي التي تعطي لكل فرد هذه الحقوق ومن الحكومات مَن لا يعترف بالشعب وهم يسندون الوظائف إلى هيئات خاصة، وفي حالة الحروب والثورات يدخل في القبائل أفراد من الأجانب والعبيد المقيمين، وبذلك يصبحون مواطنين بغير حق شرعي والحق أن الدستور يجب أن يصدر عن الدولة وكذلك المعاهدات. فإذا جاء الحكم الأوليغركي أو حكم الطغاة بعد الحكم الديمقراطي فإن الحكم الجديد يتنكّر للمعاهدات التي عقدتها الدولة السابقة كما يتنكّر للدستور السابق، لذا فإن شرعية الدستور مسألة تتعلق بالدولة.

٣٢ ـ الدولة والمدينة:

ويتساءل أرسطو هل من الأفضل أن تتألّف الدولة من مدينة واحدة أو من عدة مدائن؟

ليست الأسوار وحدها هي التي تضع حدود المدينة وإلاّ كان من الممكن إحاطة البيلوبونيز كلها بسور، وقد توجد مدن كثيرة مثل مدينة بابل من السعة بحيث إنها تمثّل أمة، وشاهد على ذلك أنها عندما سقطت في يد العدو ظلّت بعض الأحياء تجهل ذلك لعدّة أيام، وبالتالي فمن الأفضل أن تتكوّن الدولة من مدينة واحدة محدودة المساحة وهذه النظرية تمثّل العقلية الإغريقية بكل معنى الكلمة.

ويقرّر أرسطو أن بقاء الدولة مرتبط ببقاء سكانها، رغم

الوفيات والمواليد تماماً كما تبقى الأنهار والينابيع مع أن الأمواج فيها تتجدّد وتجري بلا انقطاع. ويحقّ للدولة أن تحتفظ بتسميتها الأولى برغم التغيّر التامّ للأفراد، وإن كان من الممكن أن تقبل تسمية مخالفة مع بقاء الأفراد هم أنفسهم.

٣٣ ـ مركز العمّال في الدولة:

هل يجب وضع الصنّاع في صفّ المواطنين؟ وإذا لم يكن الصنّاع مواطنين فما هو محلهم في المدينة؟

يعتقد أرسطو أن بعض الدساتير تجعل من كل فرد يعمل مثل العامل والأجير مواطناً، وهذه تكون خاصّة بالدولة الديمقراطية، وهناك دول مثل الدول الأرستقراطية التي لا تجعلها بالضرورة الملحّة مواطنين، وذلك لأن حكّامها يعتقدون أن تعلّم الفضيلة لا يتّفق وعيشة الصانع والعامل. وفي النظام الأوليغركي لا يمكن أن يكون الأجير مواطناً لأن مراكز الحكم لا يصل إليها إلّا الأغنياء وقد يصل الذين يحقّقون الثروات إلى هذه المراكز بفضل عزائمهم.

وبعض الحكومات تعطي للأجانب حق المواطن. وكل الحكومات الديمقراطية تجعل الحلّ السياسي مكتسباً من جهة الأم مثل الأب.

ومجمل القول إن المواطن هو الذي يشارك بنصيبه في الوظائف العامّة.

٣٤ ـ فضائل الحياة السياسية:

ما هي الفضائل التي يجب أن يتحلّى بها المواطنون؟

إن أفراد الدولة يشبهون الملّاحين الذين رغم اختلاف وظائفهم يشتركون في تحقيق غاية مشتركة هي سلامة السفينة ـ وفضيلة المواطن تتعلق بسلامة الدولة في كمالها لا يمكن أن تكون واحدة، ومن ثم فإن فضيلة المواطن تختلف عن فضيلة الفرد على حدة إذ إن فضيلة المواطن هي الفضيلة المدنيـة التي يجب أن تعمّ الجميع وفضيلة الإنسان الخيّر هي فضيلة أخرى غير مدنية ولكنها إنسانية.

ويجب أن يجمع الحاكم بين الفضيلتين أي بين العدالة والسياسة وأن يكون حاكماً خيّراً. أما المواطنون فيكفي أن تكون لهم فضيلة المواطن فقط، ونعني بها فضيلة الطاعة للحاكم. ولكن السيد يأمر ويطيع في الوقت نفسه إنه يأمر العبيد ويطيع الحاكم أنه يعرف كيف يستخدم أولئك الذين يطيعون لأن صنوف العبيد هي أيضاً متعددة تعدّد الصناعات المختلفة، والمواطن الطيّب يجب أن يجمع في نفسه بين علم الطاعة والإمرة والقدرة عليها وأن فضيلته تنحصر في معرفة هذين الوجهين المتقابلين السلطة التي تنطبق على أناس أحرار، كما يفرّق أرسطو بين فضيلة المرأة وفضيلة الرجل من حيث الشجاعة والحكمة فالرجل يعدّ جباناً إذا كانت له نفس شجاعة المرأة، وأن المرأة يجب أن يكون لديها من التحفّظ أكثر مما للرجل، وإذا كان واجب الرجل هو الكسب فإن واجب المرأة هو الادّخار.

٣٥ ـ التربية في المدينة الفاضلة:

تبدأ العناية بتربية الأطفال في سنٍّ مبكرة جدّاً فقبل أن يبلغوا الخامسة يُزاوِلوا الألعاب التي تليق بالأحرار فلا تكون أشقّ ولا أسهل مما ينبغي. كما ينبغي مراقبة القصص والحكايات التي تُحكى لهم، ولا يجب اختلاط الأطفال بالعبيد إلّا في أقلّ الحدود.

ثم تبدأ مرحلة ثانية في التربية من الخامسة إلى السابعة يتعلّم فيها الطفل الأخلاق ويتساءل أرسطو أينبغي أن توجّه التربية مدرسة الفضيلة؟

تتكوّن التربية في بلاد اليونان من أربعة أجزاء مميّزة هي الآداب والرياضة البدنية والموسيقى وأحياناً الرسم. فالآداب والرسم لهما منفعة محقّقة ومتنوعة في الحياة كلها والرياضة البدنية صالحة لأن تورث الشجاعة. أما الموسيقى فمنفعتها مَثار للشك، ولقد جعلها القدماء جزءاً ضرورياً من التربية[١] ونشاطاً محموداً في أوقات الفراغ، فإذا كان العمل والفراغ ضروريين فلا نزاع في أن ثانيهما للنفس مفيد ويجب أن يكون الغرض من تعلّم الموسيقى الإحساس بجمال الإيقاع والأغاني، ولكن أرسطو يرفض المبالغة في العناية بالألعاب الرياضية إذ لا ينبغي أن تفكّر

---

(١) قالوا إن الفن هو اللذّة الحقيقية للحياة وهناك أسطورة يونانية تقول إن مينرفا التي اخترعت المزمار ما لبثت أن تركته وذلك لأنه لا يصلح في شيء لتثقيف العقل، والواقع أن مينرفا في نظرنا هي رمز العلم والفن.

الدول في تربية مصارعين أو محاربين سفّاكين. كذلك فإنه لا يقبل إلّا تعليم الأطفال الأغاني الحماسية والأدبية.

٣٦ ـ موقع المدينة:

أما فيما يتعلق بموقع المدينة فينبغي أن تتوافر أربعة أمور على الخصوص:

١ ـ الأمر الأول وهو الأمر الصحّي، وأن استقبال الشرق والتعرّض للرياح التي تهبّ من هذه الناحية هو أصحّ جميع الجهات، ويليه استقبال الجنوب لأن البرد يكون أكثر احتمالاً فيه طوال الشتاء.

٢ ـ ينبغي أن يكون الموقع ملائماً لصدّ غارات العدو وأن يكون شاقّاً على الأعداء دخولها وحصارهم.

٣ ـ وفرة المياه، ينبغي أن يكون بداخل المدينة كثرة من الينابيع الطبيعية فإن لم يكن ذلك فإنه ينبغي أن تحفر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ مياه المطر في حالة السلم وفي حالة الحرب، وحيث لا تكون المياه الطبيعية طيّبة وغزيرة فإنه يكون من الحكمة عزل المياه الصالحة للشرب عن تلك التي تكفي للاستعمالات العادية.

٤ ـ معائل المدينة، يرى أرسطو أن المدينة العالية تناسب الأوليغركية والملكية. أما الديموقراطية فهي تؤثر السهول، بينما الأرستقراطية يناسبها على الخصوص الهضاب المحصنة.

ويجب أن تخطّط المدينة في بعض أجزائها ويترك البعض الآخر بلا تخطيط ليصعب على العدو الدخول إليه والخروج منه، ولذلك يجب تشييد الحصون حول المدينة. ويشير أرسطو إلى ضرورة تشييد المعابد لأداء جميع الشعائر الدينية ويختار لها مكاناً تحت الربوة، ومن المناسب أن يكون المعبد في ميدان عامّ مثل ميدان الحرية في تساميا ويحظّر دخوله على الصنّاع والزرّاع. وبعيداً عن هذا الميدان ومنعزلاً عنه يكون المكان المخصّص للسوق، وينبغي أن يكون الوصول إليه ميسّراً لأنواع النقل سواء من البحر أو من داخل البلاد.

٣٧ ـ في العناصر الضرورية لوجود المدينة:

لقد أشرنا أن المدينة هي اجتماع أناس متساوين يبحثون بالاشتراك عن عيشة سعيدة هنيئة.

أما العناصر الضرورية لوجود المدينة فهي ستّة أنواع:

١ ـ المواد الغذائية.

٢ ـ الفنون وكلّ ما يتعلق بها من أشياء تكون في حاجة إليها مثل الأدوات.

٣ ـ الأسلحة التي لا غنى عنها للاجتماع لأجل تأييد السلطة في الداخل والخارج.

٤ ـ الثروات اللازمة للحاجات الداخلية أو لأجل الحروب.

٥ ـ عبادة الآلهة أو الكهنوت، ويقول أرسطو كان بوسعي أن أضع هذا في رأس القائمة.

٦ ـ تقرير المرافق العامّة والقضاء في الخصومات الفردية.

إذاً فالدولة تقتضي حتماً هذه الوظائف المختلفة فيلزم لها إذاً زُرّاع ليقوموا بغذاء المواطنين، ويلزم لها صنّاع وجنود وأناس أغنياء وكهنة وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها، ومن الممكن أن نردّ هذه العناصر السياسية إلى اثنين:

١ ـ المواطنون الذين يحملون السلاح.

٢ ـ المواطنون الذين لهم حق التصويت في الجمعية العمومية دون جميع الصنّاع، ومن بين المواطنين ينبغي أن يكون حمل السلاح للشباب والوظائف السياسية للكهولة والكهنوت للشيخوخة.

ويذكر أرسطو أن تقسيم المواطنين إلى طبقات قد جاء من مصر، ويضيف إلى ذلك قائلاً: كل شيء في هذا الصدد قديم جداً ومصر شاهد على إثباته فلا أحد يجادل في قدمها السحيق وفي كل الأزمان كان لها قوانين ونظام سياسي وعلينا أن نتبعهم في كل ما أحسنوه من عمل ولا نفكّر في الإبداع إلاّ بحيث يتركون لنا نقصاً نستدركه.

٣٨ ـ في اختلاف الشعوب:

إن الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هي

شعوب تتّصف بالشجاعة لكنها ضعيفة الذكاء وقليلة الصناعة، ومن أجل ذلك فإنهم يحتفظون بحريتهم ولكنهم من الناحية السياسية غير قابلين للنظام ولا يستطيعون أن يفتحوا الأقطار المجاورة.

وفي آسيا تكون الشعوب أشدّ ذكاءً وأكثر إقبالاً على الفنون ولكنهم تنقصهم الشجاعة ويخضعون للاستبداد. أما الإغريق في نظر أرسطو فهم يجمعون بين محاسن هذه الشعوب فهم يتصفون بالشجاعة والذكاء معاً ويعرفون كيف يحتفظون باستقلالهم وكيف يؤلفون الحكومات الصالحة وهم جديرون بفتح العالم.

ويتّضح لنا من ذلك إلى أيّ مدى كان أرسطو متحيّز للإغريق.

إن سعة الأرض وخصبها ينبغي أن يكونا بحيث يستطيع جميع المواطنين أن يعيشوا فيها حياة كريمة.

كذلك فالدولة يجب أن يكون عدد سكانها محدوداً وليسهل مراقبتها ويسهل الدفاع عنها.

أما موقع المدينة إذا أمكن تعيينه بالاختيار فينبغي أن يكون على السواء صالحاً من جهة البرّ ومن جهة البحر بحيث يكون نقل البقول والأخشاب وسائر الحاصلات أيّاً كانت أمراً ميسوراً والبحر يساعد في الدفاع عن المدينة ووصول الإمدادات إليها، كما أنه يسمح باستيراد ما لا تنتجه المدينة وتصدير الحاصلات التي تزيد عن حاجاتها.

ولا يشكّ أحد في أن القوة البحرية للدولة يجب أن تكون قوية بل يجب أن يكون نموّ القوى البحرية للدولة مناسباً لنوع عيشة المدينة وإذا كثر عدد الزرّاع في المدينة فيجب أن يكثر أيضاً عدد البحّارة.

٣٩ ـ مساحة الدولة:

يظن بعض العامّة أن الدولة تكون سعيدة إذا كانت فسيحة الأرجاء وهؤلاء يحكمون على الدولة بعدد سكانها ليس غير وكان هذا العدد هو وحده مصدر قوّتها.

ويرى أرسطو أن الدولة تشمل بالضرورة عدداً من العبيد ومن الأجانب، ولكن ينبغي أن نحسب فقط أعضاء المدينة أنفسهم فكثرة هؤلاء هي الدلالة الصادقة على عظم الدولة.

إن المدينة التي تخرج عدداً كثيراً من الصنّاع وقليلاً من المحاربين لا تكون أبداً عظيمة لأنه يجب أن نميّز بين دولة عظيمة ودولة كثيرة السكان وكل الأحداث تشهد بأنه من العسير بل ربما من المُحال أن نُحسِن تنظيم مدينة سكانها أكبر عدداً مما ينبغي.

وهناك دليل عقلي بجانب دليل الواقع وهو أن القوانين الصالحة تنتج بالضرورة النظام الحسن غير أن النظام ليس ممكناً في جمع أكبر مما يلزم والقدرة الإلّهية التي تشمل العالم بأسره هي وحدها القادرة على إقرار النظام فيه.

وإذا كان الشيء الجميل ينتج من توافق العدد والنسَب، فإن

كمال الدولة ينتج بالضرورة من اجتماع عدد مناسب من المواطنين في رقعة كافية ومساحة الدولة يجب أن تكون خاضعة لحدود معينة ككل شيء آخر فلا تكون أكبر مما ينبغي أو أصغر مما ينبغي فكل شيء لأجل أن تكون له الخواص به لا ينبغي أن يكون أكبر وأصغر لأن ذلك يفقده طابعه الخاص أو يفسده.

فإذا كانت المدينة أصغر مما ينبغي فإنه لا يمكن أن تقوم بحاجياتها، وإذا كانت أكبر مما ينبغي فهي تقوم بهذه الحاجات لا من حيث هي مدينة بل من حيث هي امة، ويكاد لا يكون لها حكومة ممكنة فالنمو له حدود. ومَن ذا الذي يستطيع أن يحكم دولة شاسعة؟

٤٠ ـ الجمهورية الفاضلة:

هذه الجمهورية يجب أن تحقّق الخير والسعادة لجميع الأفراد وتوحد نقطة أساسية يجب التسليم بها منذ البداية، وهي أن الإنسان يتمتع بثلاثة أصناف من الخيرات هي خيرات خارجية عنه وخيرات الجسم وخيرات النفس، والسعادة تنحصر في اجتماع هذه الخيرات كلها. ويقول أرسطو: لا أحد يميل إلى الاعتقاد بسعادة الإنسان الذي ليس لـه شـجاعة ولا اعتدال ولا عدالة ولا حكمة والذي يستسلم لشهوات الظمأ والجوع، وهو مستعد لخيانة أعزّ أصدقائه من أجل سدس درهم، والذي وقد انحطّ إدراكه يكون أبلهاً يصدّق كل شيء كالصبي أو المجنون.

فالنفس هي أنفس من الثروة ومن الجسم وكمالها يكون

على هذا القياس. ويجب أن تكون السعادة في فضائل النفس أو الحكمة والله ذاته لا تتعلق سعادته العليا بالخيرات الخارجية بل هي في ذاته وفي جوهره.

وإذا كنّا نكتب الخيرات الخارجية بالمصادفة فإن الإنسان لا يكون عادلاً أو حكيماً مصادفة بل يجب أن يكون فاضلاً في جوهره وذاته. والدولة شأنها شأن الفرد الذي لا تتحقّق له السعادة إلاّ بشرط الفضيلة والحكمة. ويقول أرسطو: إن الغرض الأصلي للحياة بالنسبة للفرد أو الدولة هو بلوغ هذه الدرجة الشريفة للفضيلة وعمل كلّ ما يؤمر به.

وربما كانت الملكية تصلح في الأزمنة الأولى عندما قبل أجدادنا هذا النظام، ولكن لم يعد هذا النظام صالحاً في هذه الأيام حيث ظهرت مجموعة من الأفراد الممتازين في كل مدينة من المدن.

وإذا كانت الملكية صالحة فهل يحقّ أن يصبح أولاد الملوك ملوكاً بحكم المصادفة؟

إن الوراثة تكون في نظر أرسطو مشؤومة على الدولة، وفي هذه الحالة يحاول الملك الجديد أن يُكره المواطنين على الطاعة بقوة السلاح لتثبيت سلطانه.

لذلك فالسيادة في النظام الملكي يجب أن تكون للقانون، أي إنه يلزم تفضيل سيادة القانون على سيادة أحد المواطنين أرسطو بسيادة القانون فإنه يطالب بأن يسود العقل مع القوانين بعيداً عن العواطف والشهوات.

ومن القوانين التي تكون مؤسسة على الأخلاق والعادات وتكون أقوى من القوانين المكتوبة، لذلك فإن قوانين الدولة تكون أقلّ منها، وينبغي على الملك أن يستعين بغيره من المستشارين وعلى حدّ قول الشاعر: أن يكون له عشرة مستشارين حكماء مثل نستور (الإلياذة ـ النشيد الثاني ٤٧٢).

وهؤلاء الملوك كانت لهم بجانب السلطة الحربية والدينية السلطة القضائية فكانوا يحكمون في جميع القضايا إما بدون يمين أو بأن يُقسِموا اليمين. وكانت صيغة اليمين في أن يرفع الصولجان في الهواء.

وهناك ملكية خامسة يتصرّف فيها الملك كما يتصرّف الأب في العائلة وهذه الإدارة العائلية يمكن أن تطبّق على مدينة واحدة أو عدّة مدن.

والحق أننا نستطيع أن نردّ هذه الأشكال الخمسة إلى اثنين فقط هما: ملكية إسبرطة وملكية الشكل الخامس أو الملكية المطلقة. ومن الممكن أن نتساءل: هل من النافع أن يكون لها سيد مطلق؟

إن قيادةً وحكماً من هذا النوع يكون في حاجة إلى دستور وقوانين صالحة منظّمة للعلاقة بين المالك والرعايا ويعتقد أنصار الملكية أن هناك حالات خاصّة لا يستطيع الدستور أن يفصل فيها ويكون الحكم فيها للمالك ولكن لا بدّ من القانون لحماية هذا النظام، فهل يكون الفرد الواحد أشدّ نزاهة من الكثرة؟

يرى أرسطو أن هذا أمر مُحال بل إن الحكومة الأرستقراطية أفضل من الملكية على هذا النحو لأنها تتألّف من مجموعة من أفراد كلهم فضلاء.

٤١ ـ النظام الملكي:

هل النظام الملكي نظام نافع للدولة؟ وهل إذا كان نافعاً لبعض الشعوب فإنه يكون بالضرورة نافعاً لجميع الشعوب الأخرى؟ إذا نظرنا إلى النظام الملكي في مدينة إسبرطة فإننا نلاحظ أن الملك يتصرّف تصرّفاً تامّاً في شيئين اثنين: الشؤون العسكرية والشؤون الدينية. وإذا كان الملك يعيّن مدى الحياة فإن الملكية قد تكون تارة بالانتخاب وتارة بالوراثة. ولكن هناك ملكية تشبه الطغيان لدى بعض الشعوب المتوحشة وهي وإن كانت غير موجودة عند الإغريق إلّا أنها موجودة عند الآسيويين والأوروبيين. ويعلّق أرسطو على ذلك بقوله: إن هذه الشعوب تطيق نِير الاستبداد بلا مشقّة وبلا تذمّر.

وهناك فرق واحد بين الملكيات وحكومات الطغاة وهو أن الحراسة التي تقوم على الملك تكون من بين المواطنين المسلحين، بينما الحراسة على الطاغية تكون من الأجانب وذلك لأن الطاعة في النظام الملكي تكون قانونية وإرادية. أما في حكم الطغاة تكون طاعة قهرية، فأولئك حرسهم ضدّ المواطنين.

ولقد عرفت بعض المدن الإغريقية القديمة نظاماً ثالثاً من

الملكية وهو اختيار الملك وانتخابه لفترة زمنية محدودة ولحادث معيّن.

أما النوع الرابع من الملكية فيرجع إلى تاريخ البطولات القديمة هؤلاء الأبطال الذين علّموا الشعب الفنون أو قادوه إلى الانتصارات العظيمة، عيّنوا ملوكاً اعترافاً بفضلهم وتوارث أبناؤهم هذا السلطان من بعدهم.

٤٢ ـ هل هناك استثناء للمساواة أمام القانون؟

إذا وُجد في المدينة رجل فريد له نفوذ سياسي كبير، أو رجال أفذاذ فأولئك الرجال لا يمكن أن ينطووا في جملة المدينة، بل إنه من الإهانة أن يردّوا إلى المساواة العامّة مَن كانت أهليتهم وأهميتهم السياسية تجعلهم فوق الآخرين. ويقول أرسطو: أمثال هؤلاء الأشخاص يجوز أن يُقال عنهم إنهم آلهة بين الناس.

ومن الواضح أن القانون لا ينبغي أن يطبّق بالضرورة إلاّ على الأفراد المتساويين بالمولد والمَلَكات وأنه لم يشرع للأفذاذ من الناس... إنهم هم أنفسهم القانون ومن السخرية أن نحاول إخضاعهم للدستور.

وهو يرى في ذلك عين العدالة إذا كان الغرض الأسمى هو تحقيق المصلحة العامّة لا المصلحة الفردية. أما عندما يسعى هؤلاء الرجال إلى مكاسب فردية فإنه تفسد الدولة ويسوء الحكم.

٤٣ ـ النبل والشرف:

ويعطي أرسطو أهمية كبرى للشرف والنبل. فالأشراف في نظره يكونون أكثر مواطنة من أبناء الشعب، وكل الشعوب في رأيه تقدّرهم حقّ قدرهم.

ولمّا كانت الولاية هي للسيد فهاهنا السيادة للأغنياء وهناك للمواطنين الممتازين... إلخ. ولكن ليس من العدل التام أن يطالب كل واحد أو كل مجموعة لنفسها بالسلطان وتستبعد الآخرين. فالكثرة لها قوتها في ذاتها ولا شيء يمنع في الواقع أن تكون بمجموعها أغنى وأفضل من الأقلية. لذلك يقرّر أرسطو أن يتعاون الجميع من أجل المصلحة العامّة وهو يتساءل: هل يجب على الشّارع الذي يريد أن يشرع قوانين عادلة أن ينظر إلى منفعة الجميع أو إلى منفعة المواطنين الممتازين؟

ويجيب على هذا السؤال بقوله إن العدل هنا إنما هو المساواة، ومساواة العدل تكون بالنظر إلى المنفعة الفردية للمواطنين والمنفعة العامّة للدولة.

وفي الجمهورية الفاضلة إنما المواطن هو الذي يطيع ويأمر تبعاً لقواعد الفضيلة.

٤٤ ـ الخير في السياسة أو العدل:

كل العلوم والفنون تهدف إلى تحقيق خير ما، والخير في السياسة هو العدل، وبعبارة أخرى المنفعة العامّة. وقد يظن

البعض أن العدل هو المساواة المطلقة بين الأفراد، ولكن الحق أن المساواة يجب أن تسود بين المتساويين بالضرورة.

وتعتبر مسألة العدالة من أهم المسائل التي تناقشها الفلسفة السياسية فعلى أيّ أساس يمكن أن تقوم؟ على أساس الشكل أو المولد أو العلم أو العمل؟ وكيف يمكن أن نعدل بين هذه الأمور المختلفة والمتنوعة؟ وإذا أردنا أن نقارن فنّاناً بارعاً في فنّه بشخص آخر يمتاز بالنبل والجمال، فإننا نفضّل الفنّان إذا كانت الأفضلية في مجال الفن، كما نفضّل الآخر في النسب. كذلك من الممكن أن نفضّل شخصاً على آخر في مجال الثروة ولكن على أساس يمكن أن نفضّل بين الناس في مجال الحرية.

يعتقد أرسطو أنه يجب أن يعطى امتيازاً خاصّاً لشرف المولد والحرية والثروة لأن الأفراد الأحرار هم أعضاء الدولة ولن تكون هناك دولة إذا كان الكلّ فقراء أو الكلّ أرقّاء. هذه النظرية إغريقية بكل معنى الكلمة فهي تدخل في اعتبارها شرف المولد والثروة والحرية وتجعل التفرقة قائمة بين النبلاء وغير النبلاء من العامّة وبين الأغنياء والفقراء وبين الأحرار والرقيق.

ذلك لأن المساواة التامّة بين الأفراد هي في نظر أرسطو ظالمة إلى حدٍّ كبير، بل إن الحكومة التي تقوم على هذا المبدأ تكون فاسدة بالطبع.

ولكن هذا الرأي ليس قاطعاً. إن للجمهور دوره الهامّ في الحياة السياسية فربما كل فرد على حدة من الجمهور ليست له

القدرة على اختيار الحكّام فربما ولكن عندما يجتمع أفراد الجمهور فإنه تكون لهم القدرة على الاختيار.

ويقول أرسطو إن الفنّان ليس هو دائماً القادر على الحكم على الإنتاج الفنّي وقد يوجد من بين الأفراد الذين لم يدرسوا الفنّ مَن هم أقدر على تذوّق الفنون.

إن للجمهور وظيفته السياسية في الدولة وهي الانتخاب، ونعني ذلك انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ والقضاة. ومن الممكن أن تمثّل الطبقات الدّنيا في الجمعية العمومية وفي الوقت نفسه يعيّن في الوظائف العليا للدولة وفي المناصب الرفيعة (مثل رئيس الخزانة والقائد الأعلى. . . إلخ) الرجال الممتازون. وعلى العموم فإن الحكومات الصالحة هي التي تضع القوانين الصالحة والحكومات الفاسدة هي التي تضع القوانين الفاسدة.

٤٥ ـ لمَن يكون الحكم؟

هل يكون الحكم لفرد واحد؟ وهل نستبدل بسيادة القانون سيادة فرد هو دائماً محل لآلاف الشهوات التي تضطرب في كل نفس إنسانية؟

أم يكون للرجال الممتازين الذين هم على الدوام أقليّة؟ وهل تستند السيادة إلى الجمهور حيث حكم الأكثرية أفضل من حكم الرجال النابهين؟

يعتقد البعض أن الأكثرية حيث تتّحد فإنها تكون ما يشبه

رجلاً واحد له حواس لا عدّ لها وخلق وذكاء وفضيلة وحكمة تفوق الرجل الواحد أيّاً كان تفوّقه. ولذلك تفضّل بعض الحكومات حكم الأكثرية على الأقلية.

ولكن أرسطو يتساءل عمّا يحدث إذا كانت الأكثرية جاهلة، فإذا كان المريض في حاجة إلى طبيب أي هو في حاجة إلى مَن تعلّم علم الطب فكذلك الحال بالنسبة إلى الفنون كلها فلها كما للطبّ أقساماً مشابهة وهي في حاجة إلى صاحب العلم النظري والمعرفة العملية، فكيف ينتخب الجمهور مَن هو صالح للحكم. إن الذين يعلمون أصول الحكم هم وحدهم الذين يحسنون الانتخاب، فإن المهندس هو الذي يختار المهندسين والملاّح الملاّحين، ولهذا السبب عينه لا ينبغي أن يترك إلى الجمهور حق اختيار الحكّام ولا حقّ محاسبتهم على عملهم. فالجمهور لا يحسن الحكم كما يحسنه العلماء.

٤٦ ـ سعادة الجماعة السياسية:

ليس الغرض من إقامة الدولة تحقيق الحياة المادية للأفراد، إنما الغرض تحقيق الفضيلة والسعادة للجميع وإلاّ لأمكن أن تنشأ الدولة بين الأرقّاء أو بين كائنات أخرى غير الناس فالجماعة السياسية لا يكون هدفها إبرام معاهدة هجومية أو دفاعية بين الأفراد إنما هدفها الأول ينبغي أن يكون تحقيق الفضيلة التي بدونها يكون القانون اتفاقاً مجرّداً وكفالة للحقوق الفردية دون أن يكون له أيّ سلطان على أخلاق المواطنين وعدالتهم الشخصية.

وبذلك يكون من الواضح أن المدينة لا تنحصر في اشتراك الأفراد في محل الإقامة إنما هي في اجتماع السعادة والفضيلة للعائلات والطبقات المختلفة للسكان.

والدليل على ذلك أنه في حكومة الأكثرية يكون الجزء الأقوى في الدولة هو الجزء الحربي.

أما الحكومات الفاسدة فهي تقابل الحكومات الصالحة بحيث تنقلب الملكية إلى حكم الطاغية والأرستقراطية إلى الأوليغركية والجمهورية إلى ديماجوجية.

فحكم الطاغية هو ملكية لا أهداف لها إلّا المنفعة الشخصية للملك والأوليغركية لا موضوع لها إلّا المنفعة الخاصة للأغنياء، وكذلك الديماجوجية تحوّل المصلحة العامّة إلى المصلحة الخاصة للفقراء.

وكل الحكومات الفاسدة إذاً لا تفكّر في الصالح العامّ.

ومن الملاحظ أن الفرق بين الأوليغركية والديماجوجية هو فرق بين الأغنياء والفقراء. فالأغنياء دائماً قلّة والفقراء دائماً أكثرية وفي كل مكان تكون السلطة للأغنياء تكون الحكومة أوليغركية. أما بالنسبة للفقراء فتكون ديماجوجية.

٤٧ ـ في تقسيم الحكومات:

يقسم أرسطو الحكومات إلى قسمين: حكومات صالحة حكومات فاسدة. أما الحكومات الصالحة فهي ثلاثة:

١ ـ الملكيـة.
٢ ـ الأرستقراطية.
٣ ـ الجمهوريـة.

والحكومات الفاسدة هي:

١ ـ حكومة الطغاة.
٢ ـ الأوليغركية.
٣ ـ الديماجوجية أو حكومة الغوغاء.

والحكومة يكون لها الولاية العليا على المدينة ويكون ذو الولاية هذا إما فرداً واحداً أو أقلية أو جميع المواطنين.

وإذا كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية من أجل تحقيق المنفعة العامّة فإنه يكون صالحاً بالضرورة. أما إذا كان الغرض من الحكم تحقيق المنفعة الخاصة سواء كانت للفرد أو للأقلية أو للأكثرية فإن الحكم يكون فاسداً.

وعندما تهدف حكومة الفرد إلى تحقيق المصلحة العامّة فإنها تسمى الملكية. وحكومة الأقلية في هذه الحالة تسمى الأرستقراطية وتكون فيها السلطة في أيدي الأخيار الذين يهدفون إلى تحقيق الخير الأكبر للدولة وأفراد الجماعة وحين تحكم الأكثرية من أجل الصالح العامّ فإن الحكومة تسمى عندئذٍ الجمهورية.

ويعتقد أرسطو أنه من الممكن أن تتحقّق الفضيلة لدى الفرد الواحد أو الأقلية ـ ولكن الأكثرية لا تختصّ إلاّ بفضيلة واحدة هي

الفضيلة الحربية التي تظهر على الخصوص في الجماهير.

٤٨ ـ في سلطات الدولة:

عند أرسطو نجد نظرية السلطات الثلاث في كل نوع من الحكومات السلطة التشريعية أو الجمعية العمومية. والسلطة التنفيذية أو الحكّام والسلطة القضائية أو المحاكم.

ومتى حَسُنَ تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حَسُنَ نظام الدولة كلها بالضرورة. والسلطة الأولى هي الجمعية العمومية التي تتداول في الشؤون العامّة. والثانية هي هيئة الحكّام التي يجب تنظيم اختصاصاتها وطريقة التعيين فيها. والثالثة هي الهيئة القضائية.

أما عن السلطة الأولى فهي التي تقرر السلام والحرب وعقد المعاهدات وحلّها وتصدر القوانين وأحكام الإعدام والنفي والمصادرة كما تنظر في محاسبة الحكّام.

وفي الديمقراطية التي فيها إرادة الشعوب فوق كل شيء حتى القوانين يجب الأخذ بنظام الشورى. إذ يستفيد المواطنون ويستنيرون بأفكار الأعضاء الممتازين كما يفيد هؤلاء من آراء العامّة.

ويرى أرسطو أنه فيما يختصّ بالعقوبات فإنه ينبغي أن يكون حكم الشعب نهائياً إذا كان بالبراءة، وينبغي ألاّ يكون كذلك متى كان بالإدانة. ويلزم في هذه الحالة الرجوع إلى القضاة.

وفي الدول الكبرى يجب أن يكون لكل إدارة اختصاصات تنفرد بها وتوجد بعض الوظائف التي لا يشغلها المرء إلاّ مرة واحدة بينما هناك وظائف لا يصل إليها الفرد إلاّ بعد فترات طويلة. أما في الدولة الصغرى فإن الأمر على العكس يلزم تركيز كثير من الاختصاصات المختلفة في بعض الأيدي.

٤٩ ـ الأنواع المختلفة للمحاكم:

يراها أرسطو ثمانية:

١ ـ محكمة لتصفية القضايا العامّة.
٢ ـ محكمة للفصل في الأضرار التي تلحق الدولة.
٣ ـ محكمة للفصل في كل ما يتعلق بالدستور.
٤ ـ محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من المحاكم.
٥ ـ محكمة إليها ترفع القضايا المدنية المهمة.
٦ ـ محكمة لقضايا القتل.
٧ ـ محكمة للأجانب.

٥٠ ـ النظرية العامّة للثورات:

كل المذاهب السياسية أيّاً كان اختلافها تعترف بحقوق المواطنين وبالمساواة العادلة فيما بينهم. غير أنها كلها تحيد عن ذلك في التطبيق. والناس حين لا يحصلون على حقوقهم العادلة فإنهم يفزعون إلى الثورة.

ويعتقد أرسطو أن مَن لهم الحق في الثورة هم النبلاء والأشراف إن كانوا لا يستخدمون هذا الحق. فهؤلاء، استناداً إلى مولدهم الكريم وإلى فضيلة أجدادهم وغناهم يظنون أنهم فوق المساواة العامّة.

والمطالبة بالمساواة أو باللاّمساواة بالنسبة للأشراف هو علّة الثورات والاضطرابات. وهذه الثورات يمكن أن تأخذ اتجاهين:

١ ـ إما أن تهاجم الحكومة حتى تستبدل بالدستور الموجود دستوراً آخر فتستبدل بالديمقراطية الأوليغركية أو تستبدل بالجمهورية الأرستقراطية والعكس صحيح.

٢ ـ وأحياناً أخرى تتّجه الثورة إلى الاحتفاظ بالدستور لكن الثوّار يطمعون في الحكم. والثورات من هذا القبيل كثيرة على الخصوص في الدول الأوليغركية والملكية.

وهناك ثورات تهدف إلى تغيير أجزاء من الدستور أو إلى إنشاء منصب بعينه أو تغيير منصب بالذات.

وبصفة عامّة فإن اللاّمساواة هي دائماً علّة الثورات ومع ذلك فإن الديمقراطية هي أشدّ استقراراً وأقلّ عرضة للانقلابات من الأوليغركية إذ أنه في النظام الأخير تندفع الثورة إما من الأقلية أو من الشعب. أما في الديمقراطية فإن الشعب لا يثور على نفسه.

ويذكر أرسطو ثلاثة علل تسبّب الانقلابات السياسية وهي:

١ ـ الاستعداد النفسي لأولئك الذين يثورون.

٢ ـ غرض الثورات.

٣ ـ الظروف القاضية التي تجلب الاضطراب والشقاق بين المواطنين.

ولقد أوضحنا كيف أن المواطنين يثورون بسبب الرغبة في المساواة أو في الامتياز على المساواة، وعندما لا يكون لهم من الحقوق أكثر مما للآخرين نظراً لما يفترضونه لأنفسهم من الفضل أن هذه المزاعم، ربما تكون عادلة كما أنه ربما تكون ظالمة مثال ذلك المرء الذي يكون في مركز صغير يثور ليحصل على المساواة ومَن حصل عليها ثار مرة أخرى ليسود.

وهذا هو إذاً الاستعداد النفسي للمواطنين الذين يبدؤون الثورة. وغرضهم إذا ثاروا إنما هو بلوغ الثراء والشرف، ومتى كان الرجال الحاكمون شرهين يشرون على حساب الأفراد والجمهور فإن الناس يثورون عليهم وعلى الدستور. كذلك فإن النمو غير المناسب لبعض الطبقات في المدينة يسبب أيضاً الانقلابات السياسية.

ويرى أرسطو أنه في الجمهوريات تكفي المكيدة لتغيير الدستور. وبعض الدول عدلت عن طريقة الانتخاب إلى طريقة القرعة لأن الأولى لم تكن تجيء للسلطة إلّا بالدسّاسين.

تلك هي أسباب الثورات في فلسفة أرسطو السياسية.

فهرس المراجع

١ ـ محاضرات في الفلسفة القديمة، الدكتور بدير عون.
٢ ـ مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية، الدكتور عبد المجيد عبد الرحيم.
٣ ـ في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الدكتور محمود قاسم.
٤ ـ الفلسفة نشأتها وتطورها، الدكتورة نازلي إسماعيل حسين.
٥ ـ الفلسفة اليونانية ابتداء من أرسطو، الدكتور عزّت قرني.
٦ ـ كتاب الآراء الطبيعية في الفلسفة.
٧ ـ كولنجوود.
٨ ـ أرسطو، للدكتور عبد الرحمن بدوي.
٩ ـ تاريخ الطبيعة.
١٠ ـ جومبرز، مفكّرو اليونان.
١١ ـ كتاب الكون والفساد.
١٢ ـ التخيّلات الثانية، نشرة بدوي لأرسطو.
١٣ ـ أرسطو في النفس.
١٤ ـ النقد في عصر التنوير، للدكتورة نازلي إسماعيل حسن.

١٥ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، للدكتورة نازلي إسماعيل حسين.
١٦ ـ تاريخ الفلسفة الغربية، د. زكي نجيب محمود.
١٧ ـ بول ماسون ـ أورسيل ـ الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى.
١٨ ـ قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة د. محمود قاسم.
١٩ ـ أسس الفلسفة، د. توفيق الطويل.
٢٠ ـ ربيع الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي.
٢١ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم.
٢٢ ـ خريف الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي.
٢٣ ـ الفلسفة اليونانية، تايلور.
٢٤ ـ تمهيد في علم الاجتماع، مكتبة الأنجلو المصرية.
٢٥ ـ علم النفس الاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية.

فهرس الكتاب

